MANUEL GRANELL



Cartas filosóficas a una mujer



FUNDACIÓN MANUEL GRANELL

Manuel Granell

Cartas filosóficas a una mujer



Fundación Manuel Granell

2008

Derechos exclusivos
Cartas filosóficas a una mujer
Primera edición, Revista de Occidente, Madrid, 1946
Segunda edición 2008 (Revisada y corregida por el autor en 1988)
© Manuel Granell
© Fundación Manuel Granell

Hecho el Depósito de Ley
Depósito legal: NA 3078 - 2008

Diseño de portada: Mariangel González
Digitalización de los textos: Asunción González y Dietrich Englert Granell
Maquetación y montaje: Luzmila Perdomo Ediciones, Adrián Prado y Mariangel González

Producción editorial:
Fundación Manuel Granell
www.fundacionmanuelgranell.com
e-mail: fundacionmanuelgranell@gmail.com

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por medio alguno, sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia, sin permiso escrito previo del editor.

ÍNDICE

La filosofía es más que pensamiento: es
el principio de la formación autónoma de
la persona y de la sociedad

(Dilthey: Teoría de las ideas del mundo, IV, 1)

CARTA PRIMERA

GRECIA Y LA FILOSOFÍA

Permíteme, querida Helena, que escriba tu nombre así, con esta erguida hache adelantada a su ortografía hispana, por cuyos brazos –anhelo y diapasón– vibra la cordial resonancia del alma helénica. Podrá parecerte pueril. Acaso muestres al leerlo esa sonrisa de irónica y jovial comprensión que tanto te embellece. No importa.

Me pides con tan deliciosa exigencia unas cartas donde se resuma, breve y claramente, el perfil de la filosofía, que al iniciarlas no puedo evitar la imagen de un paisaje sereno, ungido de eternidad, donde recostado en la hierba Sócrates dialoga desde su sabia ignorancia mientras cerca de sus pies se desliza un fresco riachuelo.

Porque fue en esa tierra, querida Helena, en esa tierra griega, ebria de serenidad, de claridades y contornos preciosos, tersa y transparente, como el cristal del aire que la ciñe, donde se realizó este milagro de asombrosa visión que es la filosofía. Hasta entonces el hombre vivía únicamente entre cosas, náufrago en el flujo y reflujo de lo externo, de la presencia sensible. Sentía con nerviosa desazón el acoso múltiple, la acechanza de sus descuidos por ocultos poderes. Vivir era perderse, dejarse arrastrar por la resaca multitudinaria y fugaz. ¿No era la naturaleza –de la que el hombre forma parte– un peligroso juguete en manos de dioses caprichosos y crueles? Imagina, pues, la alada sonrisa, el hondo suspiro de alivio del primer griego que se sintiera señor y dueño de lo externo. ¿Fue esa sonrisa la que cobró forma marmórea en su estatuaria? Por lo pronto, diríase expresión del *logos* que se cuajaba en su interior. Merced al *logos*, a la razón, una mágica luz ensancha ahora los poros de las cosas, hasta desnudarlas en su auténtico ser. Se debe a la razón, no a la

caprichosa voluntad de ocultos poderes, que cierto conjunto de objetos consista en *lo que son*, en el rasgo común que los liga en apretado haz. El temor y sobresalto ante dioses beligerantes en las querellas humanas, el rendido acto de acatamiento ante los mitos, toda pasiva recepción, irán perdiendo ahora vigencia y autoridad. La razón comienza a sustituir la fe en que el hombre estaba. Y en vez de vincularse, como la fe, a lo oculto y desconocido la razón trata de ver por sí misma e intenta unir en común explicación diversas cosas. Afincada en lo presente, sola ante el contorno, ilumina el *caos* que la rodea para ordenarlo en *cosmos*, propiciando así un ámbito dócil, *razonable*. Lo múltiple desemboza su unidad y el devenir su perfil eterno. Hegel lo ha dicho con poética exactitud: "El griego ha dado fijeza al estremecimiento".[1]

Comprenderás mas adelante que esta enmienda de la fe en razón será el firme supuesto para todo filosofar. La filosofía *es fe en la razón*. Pero ahora sólo interesa subrayar que la filosofía *estricta* no es de siempre, que fue en Grecia, allá por los siglos VI y V antes de Cristo, cuando *auténticamente* se manifiesta. Es indudable que existirían hondas razones para ello. Un fenómeno de tal naturaleza no se produce espontáneamente, cual fruto de la tierra. "No se ha estudiado nunca con alguna energía –comenta Ortega– que es lo que entonces pasó, por qué entonces y en Grecia el hombre empezó a filosofar. Esta es, a mi juicio, la más grave e inconcebible laguna en la historia de la filosofía...".[2] En efecto: todo estudio acerca del origen de una actividad humana cala profundamente en su textura esencial, pues averiguar el origen es poner a descubierto la necesidad que le dió vida. Pero lo cierto es que se asoma en Grecia, en determinado momento de su historia, y precisamente en las mentes geniales de unos pocos, perviviendo desde entonces en complejo alentar. A la genial individualidad únese un clima colectivo que la favorece y posibilita. "En otros tiempos –decía Nietzsche– el filósofo era un peregrino solitario, que aparecía por azar, deslizándose subrepticiamente o abriéndose paso a fuerza de puños. Únicamente en Grecia deja de ser

1 Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.*

2 Ortega: *Dos prólogos*. "La historia de la filosofía como regreso", pág. 85

el filósofo algo accidental".[3] En cierto modo, es la propia Grecia quien filosofa y abre los íntimos ojos del asombro. Un asombro que toma cuerpo con las tres dimensiones del alentar. Pues la filosofía, ya desde su origen, se muestra trina y una, tiene tres aspectos principales, coexistentes primero en perfecta simbiosis, para ir independizándose mas tarde: la filosofía como *vida*, como *visión teorética* y como *raíz de las ciencias*. Si, querida Helena; quizá pueda extrañarte, pero la filosofía es ante todo un modo de vivir. Indudablemente fue esta la más satisfactoria respuesta a su apremiante necesidad. Los primeros filósofos, aún aquellos desconocidos como pensadores, los que la vivieron, ¿no nos recuerdan a Mr. Jourdain, hablando en prosa sin saberlo? Pero la auténtica eclosión filosófica supone ciertamente un saber de sí misma; en este sentido fue Sócrates el verdadero inventor, pues Sócrates es el primero que se plantea el problema de esta actividad; y de la única manera posible: preguntándose por el método, por el camino a seguir para que el filosofar fuera viable. Y dado el filosofar, ya está dada toda la filosofía. En cierto modo, los diferentes sistemas serán meras modalidades de este básico quehacer, el cual irá logrando las diferentes formas implícitas en su germen. Todo lo demás, las épocas y los filósofos, la larga curva del proceso, las ciencias y las técnicas, no son, sino frutos naturales de ese árbol gigantesco plantado alegremente en la tierra ubérrima de los griegos.

Decía que la filosofía es fe en la razón. Pero, ¿en qué consiste esta razón, este logos sobre el cual asienta el griego su nueva fe? Por lo pronto, el griego comienza a verse por encima de cuanto le rodea. Algo casi divino le separa y eleva sobre el resto, sea vivo o inerte. A diferencia del animal, halla en sí un poder por el cual se hace señor del ahí y de sí mismo. Tras lo aparente y huidizo, puede conocer cuanto de inmutable y permanente encierre la realidad. Los dioses, el mundo, él mismo, pueden ser conocidos por esta razón ahora descubierta. Y no sólo conocer. En virtud de ello puede obrar, manejar con seguridad y sentido todas las cosas, como puede obrar y comportarse con seguridad y sentido en

3 Nietzsche: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, § 1.

las relaciones con sus semejantes. Este poder no le es privativo. De la naturaleza, precisamente, le vino tal poder: el *logos*, eso que puede asir la sorda presencia y dar razón de lo sin sentido. De otro modo: este *logos* al volver así sobre la naturaleza, la devela razonable.

Este fue, querida Helena, el maravilloso descubrimiento del griego. Una tierra de promisión comienza a dilatarse ante su vista atónita. La presión multitudinaria de las cosas ha perdido su desconcertante, recóndita maldad. Imagina su asombro. Lo oculto se hace patente, manifiesto, *sophés*. Y este saber lo oculto, no su apariencia secular hace al hombre *sophós*, sabio, constituyendo un magnífico acervo de *sophía*, de sabiduría. Estaba rodeado de cosas y ahora, de pronto, descubre que en ellas o tras ellas aparece algo antes inoperante: la verdad. Y la llamó *alètheia*, develación, pues lo ocultaba el velo de la apariencia. Jubiloso, comienza a atesorar verdades hasta entonces ocultas. ¡Que divino poder! Reobrando sobre las cosas, el logos impone su autoridad. Estas ahora son sumisas. Se inclinan, como la mies al viento, ante una fuerza superior. Tenía que ser así. En última instancia dependen de su esencia, de lo que sólo el hombre sabe ver tras el estremecido cuerpo de su estar. Esta visión especial del logos, como todas las maravillas de la creación, se caracteriza por su simplicidad. En él descubren, la columna y el hombre, el árbol y la lanza, su esencial unidad, consistente en la rectitud, en ser recta.

El mar y la palma de la mano, el cielo y la sombra, tienen de común la superficie. La recta, la superficie, el volumen, no *están* como tales en el mundo circundante y real. Y, sin embargo, *son*, significan un modo de ser de las cosas. La línea del horizonte en el mar es una recta; la estatua es un volumen. Pero ¿qué es cada cosa, aparte de su forma? El hombre es algo previo a la estatua que ha modelado; el pájaro, al nido que ha construido. ¿Y qué o quién es previo al pájaro y al hombre? Una honda emoción se apodera del griego mientras va observando cómo unas cosas necesitan de otras para existir. ¡Maravillosa unidad! ¿Y si hubiere una cosa que, sin otra en la cual apoyarse, fuera el principio de todas, la *arjé* de todo lo existente? De pregunta en pregunta –de sorpresa en sorpresa–, transido de admiración, el griego va explorando el continente recién descubierto. Su corazón palpita furiosamente. Sus pulmones se

ensanchan voraces ante el finísimo aire de sierra. Va dejando a la espalda paisajes ya conocidos por nuevas e inesperadas perspectivas. Esta tierra sorprendente resulta fácil y generosa; sus frutos resuman racionalidad por todos sus poros. No obstante... Pronto descubre peligros y asechanzas. Sus pies no se posan siempre sobre terreno firme. Su ánimo se sobrecoge. Vuelve atrás. ¿Es éste el mismo paisaje?. La exploración va adquiriendo caracteres dramáticos. Cada nueva senda recorrida, una nueva congoja. Pero es valiente y no ceja. ¡Cómo ha de cejar, si la reiterada peripecia de esta expedición constituye, querida Helena, la llamada Historia de la Filosofía, una historia que llega hasta hoy!

Más aún no ha llegado el momento de contarla. Previamente debemos prepararnos para su mejor comprensión. Ahora sólo trataba de explicarte por qué, al comenzar estas cartas, ante el tema y tu nombre, resulta inevitable evocar la sombra de Sócrates tal como lo recordó Platón: dialogando sagazmente, ayudando a ver con su arte mayéutica, mientras a sus pies serpentea un riachuelo y se alza en la tarde un halo de eternidad.

CARTA II

EL FILOSOFAR

Tu carta, querida Helena, evidencia una virtud que me da gran confianza en el resultado de esta correspondencia. Confieso haberla comenzado con cierto escepticismo. Tu desbordada alegría –tan admirable y consoladora, aunque ajena a todo esfuerzo de atención– me hacía temer un inesperado abandono. La filosofía requiere concentración, hondo interés, ánimo pausado para analizar paso a paso los enlaces del razonamiento, atención tenaz sobre el problema, rigor mental. Nada de esto –me decía– puede caber en carácter tan alegre, voluble y encantador. Tu espíritu, querida Helena –y perdóname este juicio, sin duda temerario, en gracia al cariño que sabes te profeso–, tu espíritu siempre ha resbalado por los problemas como los delicados pies de la danzarina puntean apenas su breve apoyo sobre tierra. Siempre has aspirado sensualmente el aroma de las cosas, siempre te has entregado a la gracia del instante, acariciando cálidamente cada ocasión. Nada ha permanecido a tu cuidado, porque en el fondo –tú misma no lo sabes– ya posees lo mejor del mundo: tu simpatía, tu belleza, tu maravilloso modo de ser.

No te disgusten mis palabras. No hay en ellas afán ofensivo. La pesquisa de la verdad deforma nuestro natural galante, hasta hacernos incorrectamente sinceros. Si, ya sé: un gravísimo error. Pero también es cierto, y tú lo sabes muy bien, que la corrección insincera, esa virtud tan apreciada en sociedad, pierde todo su valor fuera de ella. Y ahora estamos solos tú y yo, muy lejos del mundo y de sus convenciones, charlando en voz baja y con cierto aire confidencial. ¡Oh!, no temas. ¡Nuestra charla compromete tan poco!...Pero ya te veo sonreír. Sigamos, pues. Confesaba mi escepticismo respecto al resultado de esta correspondencia. Y añadía: tu contestación me ha despertado una gran confianza. ¿Quieres saber por

qué? Te adivino saltando precipitadamente los renglones, volviendo la hoja con impaciencia. Ten calma y prométeme no enfadarte. En realidad, se trata de un elogio. Únicamente... Verás; no sé si será de tu agrado mi manera de expresarme. ¿Recuerdas cómo una vez, de niños, fuimos juntos al circo? Caballos, trapecistas, equilibristas, todo el espectáculo multiforme y abigarrado del circo nos embriagaba de admiración. Al fin, los payasos. ¡Cómo reías! Pero comenzaron a hablar, y uno de ellos, el más estrafalario, el más tonto también, repetía estúpidamente esta pregunta: "¿Por qué? ¿Y por qué?". Todas las aclaraciones de su compañero le llevaban siempre a lo mismo: "¿Y por qué?". Tu seguías riendo; pero te impacientabas: "¡Que tonto!". Creo fue entonces cuando descubrí que tus labios también sabían expresar el desdén.

Y ahora... confesémoslo valerosamente: esa misma pregunta es la que iluminó tu carta y mi esperanza. La filosofía –te aseguraba– nació en Grecia, fue el griego el primero que filosofó auténticamente. Y entonces tú, como el tonto del circo, me preguntas: ¿Por qué? ¡Hermosa pregunta, querida Helena! Fue ésta, precisamente ésta, la pregunta que se ha repetido mil veces el primer filósofo; la pregunta que se han repetido todos los demás. Es la eterna pregunta de la filosofía. Al filósofo, como al payaso, nada le satisface. Sólo que el filósofo se hace la pregunta a sí mismo, y, además, la hace inteligentemente; quiero decir, no como muestra de incomprensión total, sino precisamente porque comprende, porque va comprendiendo ya una zona de lo real, la va racionalizando y de pronto descubre un flanco que es mera cosa todavía, que aún no es razonable. Y entonces, se hace problema de lo no razonable, de lo no supeditado a razón, y para hacerlo inteligible lo examina detenidamente hasta localizar su defecto, como hace el joyero con la joya. Es curioso, querida Helena, que el proceso del filosofar consista precisamente en este ir averiguando defectos. Es, claro está, su modo de eliminarlos, pues el error conocido pierde su poder. Con paciencia, el filósofo se va dando nuevas respuestas, para luego problematizarlas a su vez. Naturalmente, no se trata de una respuesta cualquiera, ni tampoco de cualquier conocimiento. Por lo pronto, ya Platón distinguía el mero tener noticia de algo –conocimiento superficial que llamaba opinión, —*dóxa*—, de ese conocimiento

que da *el porqué de algo* –y al cual llamaba ciencia, — *epistèmè* —. Este *epistèmè* es el saber perseguido por la filosofía. No se trata, pues, de un mero conocer de los sentidos, sino de un conocimiento que "dé razón" del objeto examinado. "Los hombres de experiencia saben bien que tal cosa existe, pero no saben por qué existe".[4] Y este *porqué*, querida Helena, precisamente este *porqué*, constituye la tarea del filósofo.

He aquí al filósofo en su quehacer. Una tras otra van pasando por sus manos nuevas y apretadas preguntas. Se pregunta a sí mismo, calladamente; o bien pregunta al prójimo en la dramática tensión del diálogo. En el fondo es igual, pues este preguntarse siempre equivale a un dialogar. El filósofo es el hombre que dialoga consigo mismo. En este diálogo solitario, cada porqué de la serie supone un distanciarse de su afirmación anterior, un echar hacia atrás la cabeza, como el pintor ante el cuadro, para considerarla desde otro punto de vista, negarla, criticarla, contrastar su valer. Su pensar cruza así la trama y urdimbre constitutivas de todo diálogo; es decir, va cruzando hilos y pensamientos opuestos, de modo que vaya apareciendo lentamente por su textura el esplendor de la obra lograda.

Este preguntar por el porqué de algo no es siempre un mero transitar hacia su origen. El porqué nos da el qué de las cosas, explicándolas así, no por algo ajenas a sí mismas, sino por algo radicado en sus entrañas, por algo *suyo*, propiedad suya. Las propiedades de las cosas, además de darnos su esencia, lo que las cosas son, tienden a ordenarlas, jerarquizarlas. Así el disco del atleta, la rueda, y la redonda faz de la luna, coinciden en ser círculo. He aquí algo que no estaba en el mundo, en torno nuestro, y es, no obstante, un elemento más de su riqueza; algo que sirve para ordenarle y hacerle más manejable y coherente.

De este modo, mediante el vaivén discursivo del diálogo, el caos de la realidad se va trasmutando en cosmos; es decir, en orden, en comprensión, en *logos*. Lo real es racional, gritará el hombre griego, jubiloso ante estas coincidencias que le asombran y se le antojan inagotables. La

---

4 Aristóteles: *Metafísica*,I,1.

columna es un cilindro perfecto, la trayectoria de la flecha sigue la línea geométrica, los sonidos son número... Se ajusta todo tan perfectamente a razón, que no se puede menos de ser razón ello mismo. *La realidad es razón*. La filosofía trata, pues, de ir realizando esta coincidencia maravillosa. Al principio todo encajaba perfectamente; pero he aquí, de pronto, algo falla en el ajuste. Fue en la emoción de ese instante supremo, desde el cual, conteniendo el aliento, se hacía la última pregunta, aquella cuya respuesta daría razón de todo lo existente. En ese preciso instante – ¡cosa extraña!– el cosmos ya no resuma logos, sino divinidad. El porqué del filósofo, de respuesta en respuesta, le ha llevado hasta Dios. Y entonces se dice –digámoslo con palabras de Aristóteles–: "Es perfectamente evidente que Dios está en el alma del hombre, como está en el universo entero." Y descubre así su manquedad: "El principio de la razón no puede ser la razón misma, sino algo superior. ¿Pero qué puede ser superior a la ciencia y al entendimiento, como no sea Dios mismo?"[5]

Quiérase o no, en dios desemboca, querida Helena, toda pregunta filosófica. Ciertamente, el filósofo como tal, aspira a comprender a Dios racionalmente. No puede abandonar su actividad característica. Filosofar es un reflexionar, un teórico construir mediante el instrumento de la razón un sistema inteligible del mundo y de la existencia. Por desgracia, nuestra razón es un instrumento muy endeble para construcción tan gigantesca. Ya Platón cayó en la cuenta de cómo, al llegar a los extremos de la ciencia, al encontrarse con las individualidades o con el ser en general, no había definición posible; en tales extremos ya no servía el *logos* y, para ver, debe recurrirse a la intuición, al *nous*. De modo semejante, en todos los momentos racionalistas de la historia, siempre se desembocó, siempre se desembocará por el más allá de lo irracional. Ortega y Gasset lo ha dicho admirablemente: "La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad".[6] Pero ¡Cuidado! En modo alguno se supone por ello que el filósofo desahucie a la razón para gesticular desaforadamente contemplaciones inefables. El filósofo

5 Aristóteles: *Ética a Eudemo*, lib. VII, cap. XIV

6 Ortega: *Ni vitalismo ni racionalismo*.

sigue y seguirá recurriendo a su clásico instrumento. Sólo que ahora ha llegado a sus límites y raíces: la razón se nutre en última instancia de *intuición*, de un puro e inmediato *ver lo invisible*. Por eso añade Ortega: "Razonar es un puro combinar visiones irrazonables".

Bien sabes, querida Helena, que el hombre es terco y tenaz. Alguien ha definido la historia como la suma de nuestros errores. Tenía razón sobrada.[7] ¿No son los errores los falsos caminos recorridos? El hombre, en esta terrible y perpetua encrucijada de la vida, jamás se tiende rendido. Una y otra vez parte hacia lo desconocido, y siempre con la misma esperanza. Las soluciones frustradas se suceden; mas conoce muy bien los caminos recorridos y el porqué de haberlos desechado. Quedan muchos otros. Queda, sobre todo y siempre joven, la esperanza. Pero insistir en esto sería alejarse de nuestra preocupación inicial. Nos preguntábamos por qué nace en Grecia la filosofía, y contestaba: por ser el griego –esa mente espléndidamente dotada para el diálogo– quien descubrió el filosofar mediante un magnífico error: el de creer que razón y realidad coinciden, que puede darse razón de toda realidad. No, no me vuelvo atrás. Lo califico de magnífico, pues fue precisamente este error el estímulo fecundo de la actividad filosófica. Sin él, querida Helena, no hubiera existido la filosofía...ni estas cartas.

7 Ver Ortega: *Dos Prólogos* ("Prólogo a una historia de la filosofía"): La historia que "termina" y no "acaba"), pág. 206.

CARTA III

EL HOMBRE EN SU VIDA. —FORMAS DEL PENSAR

Esperaba tu contestación con impaciencia. También los profesores de filosofía somos hombres y nos impacientamos. Temía, entre otras cosas, que mi broma circense no hubiera sido de tu agrado. "¿Y si asoma a sus labios ese desdén tan suyo?" Por unas horas, consideré conclusa nuestra correspondencia. Hasta me sentí desgraciado. Confieso que todo se reduce a un temor egoísta. Me gusta la idea de estas cartas y lamentaría no llegaran a feliz término. Me sitúan en perspectiva inesperada, y el ejercicio que suponen me rinde anímico goce. No desdeñes, querida Helena, tu acertada iniciativa. Sigue preguntándome con ese delicioso candor, sólo posible por tu inocencia filosófica. Y conste que no hay acento peyorativo en mis palabras; al contrario: suponen el más rendido elogio. La filosofía exige ojos muy abiertos, cual los ojos del niño; ojos inteligentes que sepan mirar y ver; ojos dilatados de asombro, en donde se refleje cuanto pretenda ocultarse o finja apariencia trivial. Una retina virgen, una retina fresca goza de vigilante sensibilidad; al contrario, en la retina del viejo se apagan y confunden los colores. Pues bien: continuando la imagen, yo, querida Helena, he comenzado a descubrir cierta indiferencia hacia el color; sospecho que mi retina ha perdido alguna sensibilidad. Y has sido tú, tú, querida Helena, la inocente culpable de este triste descubrimiento. Me explicaré. La costumbre nos ciega a nuestra realidad habitual. ¿Cuántos escalones pisamos para subir a nuestro piso? ¿Cuántos botones tienen tu vestido? Resbalamos sobre lo conocido sin prestarle nuestra atención. No vemos el cristal de nuestros lentes, las letras componentes de estas líneas. ¿No podría suceder que, por razones semejantes, olvidara en mi exposición el conveniente subrayado de algún punto para ti dudoso? Por eso te suplicaba –yo no sé exigir, como tú– que

siguieras preguntándome desde tu deliciosa inocencia; quiero decir, que fueras para mí como un alegre y seguro lazarillo preguntón.

Afortunadamente, llegó tu carta. "Explícame por qué se hace el hombre este porqué de la filosofía", escribes, sin poder ocultar cierto brillo burlón en tus ojos. Siento tomar en serio tu humorada; pues, quizá sin suponerlo, has clavado tu flecha en el blanco. Si, querida Helena: también el porqué tiene su porqué. ¿Te parece demasiado alambicado? No obstante, nada más simple. Dada su esencial estructura, todo porqué viene de algo e intenta servir para algo. Es un preguntar de nuestra mente para dar razón de algo que en apariencia no la tiene. La respuesta se adentra por el mundo maravilloso de lo inteligible, pero su origen arranca muy cerca de nuestros pies, sobre esta tierra que nos asombra y desconcierta. ¿Por qué quema el fuego? ¿Por qué aparece y se pone el sol todos los días? Algo de nuestro contorno se hace problemático, y entonces preguntamos su porqué. La primera manifestación intelectual del niño no consiste en otra cosa. ¿No deviene así un instrumento, un útil del hombre, sin duda más a mano y manejable? En suma: algo de nuestro ser. Por tanto, podemos preguntarnos por el porqué de este instrumento, de este objeto tan encarable como el fuego y el alto sol, siempre exacto en su cenit sin mácula. Sin duda será éste un porqué radical, pues pretende dar razón de todo porqué posible, de todo problema que la vida nos plantee: el problema de todo problema. Podríamos enunciarlo así: ¿Por qué plantea problemas la vida? No creo que ahora quede desprovista de sentido la siguiente afirmación: este porqué radical sólo suele provenir de una necesidad de la vida –su problematismo– y no puede orientarse sino a la vida misma.

Daré un pequeño rodeo para mejor explicar mi aserto. Por lo pronto, el hombre, quien conoce, quien se hace la pregunta, "está" en la vida. La vida, querida Helena, "es" nuestra *realidad radical*. Ya comprenderás en su día las poderosas razones de nuestro Ortega para llegar a esta tesis. Por ahora es suficiente que abras bien los ojos y mires en torno tuyo. Ante todo, no hallarás hombre que no esté encerrado en

su vida biológica –si bien no se trata de ella–. Observa, además, cómo estamos en una vida social, nacional, europea... Nuestros actos, nuestros pensamientos y sentimientos dependen de los particulares caracteres de esa vida común en que estamos. Y no sólo nosotros –europeos del siglo XX–: todo hombre, incluso el personaje imaginario, el ente de la ficción, *está en su vida*. ¿Recuerdas el jovial relato? ¡Que desazones y problemas los del pobre yanqui inmerso por arte de magia en la novelesca corte de rey Arturo! ¡Que temores en los perplejos cortesanos!

Pero, al mismo tiempo, la vida no está dada de una vez para siempre –como el astro o el triángulo–, sino que esta vida *nuestra* es *nuestra* de veras, por ser obra de nosotros mismos. Puedo hacer la vida que yo quiera, dentro de los posibles límites, pero he de hacerla necesariamente. Aún cuando intente deshacerla, la hago. Este deshacer mi vida, esta trágica deserción, sería precisamente eso, un hacer. Somos forzados actores del drama de nuestra vida. Pues "el hombre no es una cosa, sino un drama –su vida—".[8] En su día te darás plena cuenta de la gravedad de esta información, tan simple en apariencia. Observa de momento que el hombre, tu y yo, cada uno de nosotros, no es algo dado de una vez –como el astro–, no es cosa, sino que ha de representar una tras otra todas las escenas de su drama; un drama en el cual —como en la Comedia del arte, del teatro italiano– el actor es al mismo tiempo autor, si bien lo es con pie forzado, sujetándose a situaciones y a un orden de escenas y de apremios. Pues bien: son muy diversas las situaciones y quehaceres del drama de la vida. ¿Que quehaceres son éstos? ¿Cómo se realizan? Lo más elemental es que no podemos hacer nada sin algo. Hacemos nuestra vida con los elementos que hallamos a nuestro alcance. El hombre está en su paisaje, en su ambiente social, en su casa, en la calle, en el café...Vamos a llamar a cuanto nos rodea o circunda nuestra "circunstancia". Nosotros y la circunstancia formamos *un todo*, que es *la vida*, integrado al menos por estas dos realidades, ninguna de las cuales es previa a la otra. Adán fue para el Paraíso, y el Paraíso para Adán. ¡Ay! Nuestra circunstancia no es precisamente un Paraíso. Debemos

8 Ortega: *Esquema de las crisis*. I.

ganarnos nuestra vida con el sudor de nuestra frente. Este trabajo, este quehacer, es sólo uno de los posibles quehaceres de la vida; existen otros –como el no hacer nada, también un quehacer–. Siempre nos movemos entre cosas, las manejamos para nuestra utilidad. La frase bíblica –"ganarás el pan..."– se basa en este género de quehacer, que es una de las maneras de habérnoslas con las cosas, de comportarnos con ellas. Tales comportamientos suelen limitarse al llamado despectivamente *mero vivir*. El hombre más íntimamente filósofo vive así la mayor parte de su existencia. Es su quehacer habitual. Pero, he aquí que, de pronto,[9] vuelve hacia dentro su mirada, su ceño se frunce profundamente, olvida donde está. Manteniendo la tensión, se ha replegado sobre sí mismo, mientras pasan por su espíritu finísimos objetos conceptuales que los dedos más hábiles no podrían aprehender, pues son por esencia inaprehensibles. Un callado diálogo gesticula en su interior. ¿Qué es esta reflexión sobre sí mismo, sino otro tipo de quehacer? Luego, casi súbitamente, su fluencia psíquica se ilumina con el gozo de haber hallado respuesta válida a su preocupación. Un momento después admira la belleza de un cuadro, siente lo justo de una conducta humana... Los quehaceres vitales son, pues, múltiples y variados. También los filósofos son hombres, te decía al comenzar, y como tales duermen, comen, desean, quieren, aman, simpatizan u odian...La actividad filosófica no constituye su único modo de vivir; es sólo uno de esos modos posibles, el más excepcional, pues en este modo de vida se vuelve antinaturalmente sobre lo vivido. Si el hombre no viviera de modo normal hacia fuera, si sólo consistiera en actividad pensante, ¿cuál podría ser el objeto de su actividad? ¿Qué sería un pensar puro, sin objetos a pensar? Cuando Aristóteles quiere demostrarnos la excelencia de Dios, su diferencia radical con lo humano, recurre precisamente a este pensar que se piensa a sí mismo. Pero el pensar del hombre precisa de cosas para su ejercicio, o al menos de otros pensamientos que, a su vez, han surgido de esa mágica iluminación de las cosas que es la reflexión. Sin la ocasión de las cosas rectas –la lanza enhiesta, el tendido horizonte del mar– el

9 Ver Ortega: *Ideas y creencias*, sobre todo el cap. I. § III, donde explica el porqué del pensar. Su exposición complicaría excesivamente esta carta.

hombre no hubiera aprehendido ese objeto especial llamado *recta*, que no está en este mundo. Ese replegarse sobre sí mismo sólo es posible porque primero el hombre estaba generosamente abierto a lo exterior.

El hombre no es ante todo animal *pensante*, sino animal *viviente*, aunque dicha virtud del espíritu le permita potenciar su vivir. Es feliz compensación a la brevedad de su vida. Si la vida no tuviere límites, si pudieran repetirse a voluntad sus momentos, el hombre podría permitirse el lujo de equivocarse, de proceder sin previo pensar la solución más adecuada; pero la vida es breve, la vida no se repite en ninguno de sus puntos; es más: cada hacer puede repercutir en todos los otros puntos de la serie. Por eso importa acertar en todos ellos. Naturalmente, esta actividad pensante no se identifica en modo alguno con la actividad filosófica, aunque al hacer filosofía se pone en marcha tal función del espíritu. La filosofía se nutre de pensamientos –productos del pensar–; pero no todo pensar es filosófico. El pensar –una palabra muy equívoca– se produce en circunstancias humanas esencialmente diferentes entre sí. Procuremos ordenar las principales.

Estás pintando tus uñas con sumo cuidado y pulcritud, olvidada del mundo y de ti misma, cuando una llamada telefónica pone en guardia tu interior. Acudes al aparato. Escuchas. Tu corazón palpita furiosamente. ¡Que contrariedad! Creías contar con más de veinticuatro horas para un baile importante y he aquí que ahora, de pronto, se adelanta para esta noche. Te dejas caer en tu sillón, transida de desconsuelo. Será imposible asistir. Hasta mañana no llegará tu nuevo vestido; aún no has pedido hora para el salón de belleza. ¡Decididamente es imposible! De buena gana te echarías a llorar. ¡Con lo ilusionada que estabas! De pronto te incorporas. Tu ceño se frunce, todos los músculos de tu cuerpo van cobrando tensión. ¡Ya está! De un salto, de pie. Corres de un lado a otro; una y otra vez al teléfono. Rápidamente, sin titubeos realizas punto por punto el plan previamente pensado para remediar el conflicto. ¡Irás al baile esta noche! Pues bien: ¿Te sientes orgullosa de ti misma? Sin embargo, ese pensar tuyo que te dispara a la acción para solucionar un problema de tu vida, cualitativamente en nada se diferencia del pensar del animal. Köhler, un paciente psicólogo ha comprobado que los animales tienen

también su inteligencia, la utilizan exactamente como el hombre cuando una situación vital las fuerza a ponerlas en actividad. Veamos una de sus experiencias. Köhler coloca un plátano fuera de la jaula de un chimpancé. Este intenta alcanzarlo inútilmente. Entonces gira su vista en torno, descubre una caña abandonada en el suelo de la jaula; armado con ella vuelve tercamente a su tarea. Pero la caña es corta. El animal se enfurece, chilla, sacude los barrotes. Siente ante el plátano inasequible la misma desesperación que tú sentías por un vestido que llegaría demasiado tarde. Luego se reconcentra. De cuando en cuando lanza torvas miradas por la jaula. Bruscamente recoge un corto palo, lo enchufa a la caña. ¡Ya está! Sus ojos brillan. Por sus fauces resecas siente ya la frescura aromática del plátano. Rápido, sin vacilar ejecuta los movimientos precisos para atraer la fruta al alcance de su mano. ¿Qué diferencia encuentras entre la inteligencia de esté chimpancé y las de un político famoso, un hábil inventor, un invicto general? Te costará trabajo confesarlo, pero lo cierto es que sólo existe una diferencia de grado. Sin duda, será considerable; pero se trata en ambos casos del mismo tipo de pensar: el orientado a la acción frente a un problema planteado por la existencia.

¿Recuerdas el exquisito placer que una lectura agradable te produce? Cierras los ojos y tu cabeza rubia se apoya lánguidamente en el respaldo del sillón. Una sonrisa feliz ilumina tu rostro. ¡Que cerca de ti misma! No obstante, has olvidado tu cuerpo, no ves tu habitación, han desaparecido los objetos en torno. Tú misma, sí, tú misma ya no eres lo que eras; con toda naturalidad, como si fuera lo más fácil y sólito del mundo, cambias de circunstancias, de tiempos y lugares; e incluso, sin advertirlo. ¡Se vive tan bien así! Todos tus deseos se van realizando del modo más certero y cómodo. Estás tan inmersa en tu ensueño, que si ahora te llamaran suavemente, con la mayor delicadeza, tendrías un sobresalto, cual si te despertaran brutalmente de un sueño profundo. ¡Maravillosa huida de la vida! En la ensoñación no hay problema alguno que resolver, solución que arbitrar, acto que llevar a cabo. Su finalidad se va cumpliendo en sí misma, en ese huir de lo dado, en ese goce de un mero imaginar mundos posibles. La ensoñación es un pensar que no sirve de medio o instrumento para la acción. Es un pensar ínsito en sí mismo.

Existe otro pensar muy semejante en apariencia; en apariencia nada más. Salta a tu recuerdo la palabra *triángulo*. ¿Triángulo? ¡Ah, sí, una figura plana de tres lados! Este que ahora dibujo aquí. ¿Precisamente éste? Pronto caes en la cuenta de tu error. Y éste, y este otro. Vas recordando diferentes formas: acutángulo, obtusángulo, rectángulo; equilátero, isósceles, escaleno; aún existen más. He aquí cómo el triángulo se ha transformado en varios triángulos diferentes. ¿Cuál de ellos es el triángulo? Todos y ninguno. El triángulo esencial, el triángulo a secas, los compendia a todos, tiene todas sus formas al mismo tiempo; sin embargo -¡cosa curiosa!-, es imposible dibujarlo. Es, pero jamás está en parte alguna. No pertenece a este mundo, no puedo verlo ni tocarlo. ¡Más, con qué imperio se me impone! Quiera o no, dentro de la geometría euclidiana sus ángulos siempre sumarán dos rectos. Ante esta cualidad suya, no hay recurso humano que arbitrar. En la ensoñación todo era fácil y hacedero. En el pensar orientado a la acción podía hallarse un medio para evitar los obstáculos interpuestos a nuestro deseo. En suma: la voluntad que dominaba o luchaba a brazo partido. Era la voluntad quien llevaba las riendas. Y ahora, nuestro pensar consiste precisamente en eludir el campo de la voluntad –y de la acción, que es su término– para ceñirnos pulcramente a la realidad dada del objeto, a la comprensión de sus propiedades, a su esencia. ¿Qué es esto?, me pregunto. Y no pongo nada de mí mismo. No se trata de hacer algo, ni tampoco de dejarme llevar en volandas de mi fantasía. Sé que el objeto por cuya esencia me pregunto tiene un modo único de ser, y debo ajustar al mismo, con el mayor rigor, todos mis movimientos conceptuales. Es el objeto quien manda. Cierto que empleo para ello la inteligencia, como la empleaba en las demás formas del pensar. La inteligencia es un *instrumento* del pensar, su instrumental necesario; pero no se define el pensar mismo por ella. Las diferencias entre las diversas formas del pensar no radican en el instrumento, sino en la función. Y ésta consiste ahora en un mero saber, en una actividad teórica, la cual, para ir logrando su fin, se contrapone a sí misma, se objeta a sí misma, y se trata de evitar todo extravío. Si prefieres, desdóblase en apretado diálogo. Consigue así que el objeto pensado se haga totalmente lúcido y transparente; es decir, inteligible.

El primer tipo de pensar es un pensar para la vida. Se da en la vida, como todos, pero le acucia la prisa por volver a vivir, a actuar. El segundo huye de ella, trata de eludir la amarga condena de la existencia. ¡Vano empeño! La vida está tan profundamente inserta en nuestras entrañas, que, aún al repudiarla la tomamos. La ensoñación es una vida ficticia que nace y muere en el telar impalpable de nuestro imaginar. En cuanto al tercero... ¡Ese sí que parece estar al margen de la vida! Nada de cuanto en él se nos presenta es existente. Sus objetos gozan de distinta realidad que la de las cosas sujetas al tiempo y al espacio. ¿Qué es el papel, el amor, el reloj? No éste o aquél, este triángulo ahora dibujado, este libro que estoy leyendo, esa voz alzada en su gorjeo, sino el triángulo, el libro, el sonido. Por otra parte, tampoco el pensador vincula lo pensado al existir. Tal finalidad se recluye en sí misma, en ese limitarse a conocerlos, sin más. No obstante...Recordemos que este pensar es un pensar del hombre, de esta unidad viviente, de carne y hueso. En consecuencia, también tiene su raíz vital, aunque sea la actividad humana más antinatural, la más a redropelo de la existencia, pues en ella el hombre suspende en cierto modo el flujo temporal de su vida para penetrar en un mundo de eternidades. Porque a este otro mundo pertenecen el triángulo, el sonido, la materia, esos entes intemporales, fuera de todo tiempo y lugar, que llamamos objetos ideales. El tesoro con ellos formado, con sus esencias y relaciones, constituye la ciencia. Las múltiples y furtivas escapadas a ese mundo invisible van formando en fecunda sazón sus cuerpos de saberes: la geometría, la mecánica, la astronomía... A primera vista, la ciencia no tiene voluntad práctica, es desinteresada, mero saber por saber. Sólo que el hombre, cuando se siente apremiado por la vida, cuando aplica su pensar a la acción, recurre a cuanto encuentra a su alcance; sea caña o trilita. Así van surgiendo las técnicas, vitales aplicaciones de un saber en principio desinteresado.

¿Y la filosofía? Aún tendremos que distinguir. Pero antes conviene examinar con mayor rigor el porqué del conocimiento. Y esto será materia de la próxima carta. Esperándola pacientemente, tendrás ocasión de ejercitarte en una de las virtudes filosóficas. ¿Debo decirte cuál?

CARTA IV

EL PORQUE DEL CONOCIMIENTO. LOS MUNDOS INTERIORES

Nos preguntábamos por qué intenta el hombre conocer. Sabemos al menos que, como todo quehacer suyo, tan diligente afán está afincado en la vida. La vida es nuestro gran disparadero. Su insoslayable presencia nos limita; pero sugiere nuestra grandeza. ¡Qué colosal diferencia entre el pecador Adán, arrojado en mundo inhóspito, y el hombre de hoy, tan señor de su contorno! En lucha sin tregua con la naturaleza exterior, y también con la interior, con la suya propia, el hombre es el único ser de la creación que *se ha ido haciendo a si mismo*. Bien se siente de prosapia divina.

¿Qué lucha ha sido esta? Una vez más, querida Helena, se nos impone un pequeño rodeo. Repara en tu vivir cotidiano. Por ejemplo, ahora estas leyendo mi carta. Tu cuerpo reposa en muelle abandono. En torno, tu habitación, donde se respira la flor de tu feminidad. Toda tú estás en cada uno de sus detalles. No sólo es tu habitación, sino que es esencialmente *tuya*. La has forjado en tu fantasía, es tu propia fantasía realizada. Casi sin darte cuenta has vertido a manos llenas en tu ambiente tu íntimo modo de ser. Ahora, medita un momento y responde con sinceridad a mi pregunta: Tú, como ser humano, ¿estás en el mundo?

Dejo adrede este extraño preguntar en el aire; es decir, sin respuesta. Quisiera fueras tú, tú misma, quien la contestara. Que contestaras al socaire de otra pregunta o que exclames: ¡No entiendo! Sería buena señal. A veces no entender es el camino recto. Veamos. ¿Qué hay en mi pregunta, con relación a todo lo anterior? Evidentemente una incoherencia. Te hablo de tu habitación, te supongo en ella y, de pronto, al hacer la pregunta, pronuncio otra palabra muy diferente y equívoca: *mundo*.

Y entonces tú, con esa sinceridad y sencillez tan tuyas, me interpelas: ¿Qué quieres decir con esa palabra?

Y tendrías razón en preguntármelo. *Mundo* es una palabra muy equívoca, un vocablo con plurales, diversos significados reunidos en la misma expresión. *Mundo* significa sistema solar, globo terráqueo, paisaje en torno, clase social determinada, ambiente...En filosofía suele entenderse por tal la llamada realidad exterior, en oposición a la intimidad del hombre. Pero, ¡cuidado! Si bien la filosofía aspira a desterrar todo equívoco, tampoco está libre de ellos. El equívoco es el castigo más refinado del pecado de ser hombre, un pecado sin posible redención. Además, en el filosofar resulta más peligroso, por más solapado, menos visible. Existen ciertamente diversas maneras filosóficas de entender la realidad exterior. Pero, no anticipemos. Hoy quisiera subrayar con toda claridad lo siguiente: tu habitación, tu casa, tu ciudad, no es el *mundo* más previo y natural que fuera posible hallar. En oposición a ello, la naturaleza –esas formas ciclópeas de la ciega materia– aparece como lo más espontáneo. Todo es artificio menos ésta. Todo menos ella —a veces ella misma: los jardines, por ejemplo– es obra del hombre, producto de su fantasía, como lo es tu habitación.

Repitamos la pregunta: ¿Estás en el mundo? Si y no, responderás. Estoy en un mundo mío, el cual está, a su vez, en el mundo físico. Muy bien. Pero tú, cuando sales al campo, cuando te hallas en plena naturaleza, ¿en qué mundo estás? Paseas cercana a Madrid; que esa masa azulada y fría que da fondo al paisaje es el Guadarrama; el cielo con pálpito de carne indica la proximidad del crepúsculo. Sabes esto y muchas cosas más. Murmuras, por ejemplo: "Me queda una hora para volver tranquilamente paseando". No, no puede caber duda alguna. Este mundo no ha sido creado por tu fantasía, estaba ahí por sí mismo mucho antes de haberlo pisado; pero es tuyo en nuevo sentido: *sabes de él*, no te es problemático.

¿Sucede siempre así? Recuerda la cantiga del rey sabio. Un monje pide a la Virgen le conceda en vida una ligera idea de los goces eternos. Cuando su fervor es mayor, cuando su súplica desnuda las más enter-

necedoras congojas, alza una avecilla su espléndido gorgorito. El monje suspende el rezo y súplica para escucharla extasiado, en total beatitud. Trémulo aún por el milagro, vuelve al monasterio. Allí le esperan nuevas sorpresas. El hermano portero no le conoce. El mismo no reconoce el convento. La encina a cuya sombra solía sentarse en devota meditación ha desaparecido. En su lugar se eleva un olmo corpulento. Su éxtasis había durado trescientos años. Y ahora, sin transición alguna, el mundo resulta totalmente nuevo para el santo monje. Todo le es problema: ¿Quién es el prior? ¿Por qué se ha cambiado la arquitectura del convento? ¿Dónde está su celda? ¿Cómo se llama aquel hermano?...

Sí, querida Helena; el hombre *está en su mundo*. En él está tranquilo, no duda, se siente como en su casa. Pero, de pronto, en cualquier momento, algo se le hace problemático. "¿Qué es aquello que viene por la calle?". Cerrando un poco los ojos, agudiza su visión. Es lo que siempre hace en tal instante: trata de agudizar su visión, trata de *conocer*. El porqué del conocimiento reside en un ignorar que súbitamente nos acosa. Caemos en la cuenta de que ahí, ante nosotros, hay algo desconocido, algo que se nos hace problema. Es decir, dudamos ante algo, no sabemos qué hacer con ello, para qué sirve, cómo utilizarlo. Por eso nos preguntamos: ¿Qué es esto? Nuestro repertorio de saberes nada nos vale ante esa incógnita, esa equis que abre sus brazos cerrando el paso. El hombre no puede estar sin respuesta, sea ésta de la índole que fuere: necia o sabia, cuerda o supersticiosa, conceptual o cordial. Al menos serviría algún indicio que satisfaga. Incluso a veces nos basta apuntar al saber o al carácter de otra persona: "Esto lo sabe muy bien Einstein". "¡Cosas de Perico!". Sin respuestas, el hombre siente extraña desazón. Dijérase se despierta en él, ojo avizor, un instinto primitivo que le pone en guardia ante el cerco enemigo. *Veamos esto*, *qué es*, se dice el hombre. Y se forja una explicación; es decir, imagina una salida. Entonces queda tranquilo. Su angustia cesa con eso que se llama saber. No se trata, pues, de mera curiosidad, como tanto se ha repetido; es cruel necesidad. El porqué del conocimiento reside en la necesidad de saber para vivir. Necesidad que toma carácter acuciante porque la vida es una marcha contrarreloj, porque no se repite, porque cada momento gravita sobre todos los momentos

futuros, porque es el tiempo nuestra pobreza y hemos de elegir en todo instante con el menor riesgo posible de errar. La vida se equivoca; pero, en su esencia, está implícita la idea de que equivocarse es un lujo insostenible. Para evitar este riesgo, debe saber. Pero, ¿qué es *saber*?

Por lo pronto, este saber es una respuesta mía, una explicación. Estará todo lo acorde que se quiera con el objeto al cual se refiere, será plenamente objetiva y universalmente válida; pero es una respuesta mía a un pregunta también *mía*. Soy yo, el hombre, quien caigo en ésta y levanto aquélla. Sin el hombre, la vida sería muda y ciega, jamás darían las cosas por sí solos su estructura esencial. La geometría euclidiana es una respuesta compleja formulada *por el hombre*, quien creó así los entes geométricos. Una respuesta muy objetiva y ceñida a la realidad desde luego. ¿La única posible? Ciertamente cabe otro responder, y de hecho la geometría de Lobatchevsky, la geometría de Riemann, son, como toda geometría no-euclidiana, esas otras respuestas. Perfectamente –exclamarás– pero ¿cuál es la verdadera? Porque, sin duda habrá una cierta y las demás serán erróneas. Nada de eso –se apresuraría a contestarte Henri Poincaré–: tal pregunta no tiene sentido, pues equivaldría a preguntar si el sistema métrico es verdadero y falsas las antiguas medidas. "Una geometría no puede ser más verdadera que otra, sino que sólo puede ser más cómoda".[10]

El hombre, pues, inventa, saca de sí sus saberes. El triángulo ha debido ser perfilado para lograrse ante nuestros ojos; es producto de la imaginación humana. La penicilina y la bomba atómica estaban ahí, implícitamente, en la naturaleza, pero ha habido que inventarlas, traerlas a nuestro imaginar. En suma, la fantasía es quien hace y deshace justo para ir construyendo, con todo rigor, su cuerpo de saberes. Pues bien: a esos cuerpos de saberes, los cuales no están ahí, como las cosas, sino que son producto de nuestra fantasía, castillos en el aire irreal del ensueño, los llama Ortega "mundos interiores", "mundos imaginarios". Tenemos así –nos dice– "el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso,

10 Henri Poincaré: *La Ciencia y la hipótesis*, 2da. parte, cap. III.

moral, político, poético, que son efectivamente mundos, porque tienen figura y son un orden, un plano".[11] En cambio, precisamente eso que solemos llamar *mundo*, no lo es. El mundo, la tierra, la realidad primaria, no es creación del hombre, no tiene orden, plano, razón. Se trata, a lo sumo de "un incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida". Jamás podremos confundir esta realidad con los mundos imaginados. Estos son los medios que hemos creado para transitar por ella. Esta divina facultad del hombre para entrar en sí mismo, para "ensimismarse", según la acertada expresión de Ortega, le eleva de la obstinada, sorda traba a la idea, para luego poder lanzarse de ésta a aquélla, como el águila cae sobre su presa. El hombre, para vivir, tiene que hacer algo, "habérselas con lo que le rodea. Más, para decidir qué es lo que va a hacer con todo eso, necesita *saber a qué atenerse* respecto a ello, saber *qué es*. Como esa realidad primaria no le descubre amistosamente su secreto, no tiene más remedio que movilizar su aparato intelectual...imagina una cierta figura o modo de ser la realidad. Supone que es tal o cual, inventa el mundo o un pedazo de él...El mundo interior, que es la ciencia, es el ingente plano que elaboramos desde hace tres siglos y medio para caminar entre las cosas".[12] El saber tiene, pues, la misma materia que el lino de nuestros sueños. Sólo que ahora, ceñidos a lo real, confrontamos con dramática ansiedad la curva de nuestro periplo por sus costas. No se trata de un mero imaginar, sino de un imaginar acertando. La vida es un peligroso juego en que el hombre, criatura del ser sin azar, apuesta azarosamente su existencia a la alta carta de Dios.

Cada tipo de saberes genera un mundo interior determinado. Responderá, naturalmente, a un trozo de esa realidad dada al hombre; al menos, a un enfoque de la misma. Son conexos sistemas de respuestas acerca de esos fragmentos: ¿Qué es la materia?, ¿Qué es la figura?, ¿Qué son los números? ¿Qué son los astros?...Cada uno de esos fragmentos, o cada uno de esos puntos de vista sobre un mismo fragmento, nos dará una serie de mundos imaginarios, que llamamos Física, Geometría, Arit-

11 Ortega: *Ideas y creencias*, cap. 2º II.

12 Ortega: *Ideas y creencias*, cap. 2º III.

mética, Astronomía...De este modo, peraltamos un objeto del contorno real a nuestro inventar. Pero, piensa, querida Helena, en la posibilidad de que el objeto problemático no sea una cosa cualquiera del contorno; piensa en el albur de que la pregunta se refiera a *toda* la realidad; no a la suma de sus partes, sino a la totalidad incónate, oscura a la incógnita absoluta. Piensa también en la reacción que esa incógnita pueda despertar en nosotros. No ya el temor a un peligro que el saber evite, sino el espanto ante un peligro inevitable por esencia. Entonces nuestro porqué, nuestra azarosa búsqueda, cobrará un perfil intensamente dramático. Sabemos y no sabemos. Sabemos que jamás podremos saber. Tenemos la certeza más absoluta de cuán insoslayable es el peligro; pero no sabemos exactamente en que consiste, que hay detrás de su máscara terrible. Toda la realidad circundante, todos los mundos, nosotros mismos, la absoluta realidad, tórnase problemática. Esta es la terrible situación que el hombre descubre de pronto. En verdad, siempre ha estado en ella y siempre estará. Pero, un día cualquiera, los brazos enormes e infranqueables de esa equis ineluctable, plantándose ante nosotros, nos cierran el paso. Necesariamente, queramos o no, hemos de detenernos, recluirnos en nosotros mismos, *preguntar*. ¡Terrible pregunta! Cual rayo de lo alto, un estremecimiento jamás experimentado rasga nuestra carnes...

CARTA V

LAS DIMENSIONES DE LA MUERTE

¡Cómo de entre mis manos te resbalas!
(Quevedo: Soneto)

Lamento, querida Helena, la "vaga pero profunda desazón" que despertó en tu pecho la coda de mi carta, mientras te estremecía en impalpable presencia, "la fría sombra de la muerte". No obstante, perdóname te confiese cierto goce. Me explicaré. Has respondido gallardamente a una primera prueba de tu vocación filosófica. En efecto: no todo hombre, por el simple hecho de serlo, permite que su sensibilidad se estremezca ante el aterrador enigma de nuestra existencia. Sólo quien tenga el valor de descender al abismo de sí mismo –temblando de inefable terror, pero tercamente decidido a enfrentarse con su misterio cara a cara–, sólo éste posee una primera condición para el filosofar. ¿Podríamos llamarla la heroicidad del filósofo? ¿O acaso juzgas exagerado tal adjetivar? Sin embargo, ese terror que estremece sus carnes sin oscurecer su mente, y pese al cual se obstina en remontar la impetuosa corriente de la vida, ¿no constituye su heroísmo? Es, al menos, una extraña cualidad que le separa de otros mortales, para quienes todo problematismo sólo reside en lo exterior.

Una confesión más. También me congratulo de tu agudo aquilatar. Ciertamente, esa misma vaguedad de mis frases finales ha operado como adecuado resonador de la angustiosa vivencia de la muerte. La he señalado con el dedo, sin nombrarla. Bien pudiera decirse que, en cierto modo, la has encontrado por ti misma, súbitamente. Como para darle cuerpo, habrá acudido a su llamada silenciosa todo el enjambre más o menos tangible de tus experiencias similares. De esta manera, aunque

en alcance mediato, ha sido *la propia muerte*, y no mis pobres conceptos sobre ella, la que se ha lanzado ante tu vista sorprendida. Es la ventaja de vivir los problemas. Las palabras, aún siendo dóciles vehículos del concepto, limitan y recortan las alas primigenias de nuestro contacto con la realidad. Los conceptos se reducen a someros y rígidos perfiles del torso palpitante de lo real. La propia experiencia es mucho más rica en contenido que esas torpes explicaciones que los constituyen. Mutatis mutandis, entre aquella y éstos se da la misma relación existente entre la realidad de una temperatura y la curva gráfica de la misma. Jamás la poseerá el médico hasta el punto de sentir ese hondo saltar de cuerdas de la fiebre. Más a su fin le es suficiente –-y hasta le estorba lo demás– con esas pautadas concreciones geométricamente traducidas. Los conceptos son, pues, breves pinzas mentales que pellizcan apenas la realidad; pero sin ellos nuestra toma de contacto carece de valor. Lo malo, querida Helena, está en que el hombre propende a confundir la realidad misma con sus instrumentos conceptuales. Un estúpido error. ¿Es que endulza al paladar la noción del caramelo? Pero volvamos a nuestro tema.

Has comprendido perfectamente cómo esa terrible pregunta sobre el mundo y la vida en su totalidad, cómo esa plantearnos la incógnita de nuestro esencial destino, nos estremece ante el umbral misterioso por donde se desvanecen nuestros pasos en la tierra. Por lo pronto, la muerte es algo necesario y universal, ineludible. Por ilimitadas que sean las variantes del vivir, todas ellas coinciden, en última instancia, en la igualdad sarcástica del tránsito. Precisamente era este pensamiento cruel, y en el fondo socialmente resentido, el que animaba las *Danzas de la muerte* de la literatura medieval. Con recóndito goce reiteran la imposibilidad de que Papas y Emperadores, Cardenales y Reyes, pese a sus honores, hazañas o riquezas, puedan evitar el último y decisivo instante, ese trance terrible en el cual el hombre debe desnudarse de sus bienes terrenos y queda reducido a la nihilidad. Para una sociedad basada en la diferencia jerárquica, la única igualdad posible en este mundo sólo se realizaba precisamente al salir de él. Por eso dice su burlón y trágico protagonista: "*Yo so la muerte çierta a todas criaturas*", subrayando de paso, y con toda precisión, esa nota que la contrapone a la vida –incierta y azarosa–.

Pero ésta, querida Helena, sólo es una de las dimensiones de la muerte, la más obvia y superficial. Si la muerte no fuera otra cosa que mero término, algo que sobreviene de fuera, aún siendo en última instancia decisivo, poco valor tendría para el hecho mismo del vivir. Más este final común y cierto brota con el nacer, crece y presiona calladamente desde cada uno de los momentos de la existencia, gravita en su conjunto. La muerte acompaña a la vida, camina silenciosa a su lado. Cual la bolita de marfil en la ruleta, nuestra vida salta con ágil diligencia por el fugaz giro del tiempo. ¿En que momento estamos? ¿Cuál es nuestro propio e interior momento, nuestro contado palpitar? El pasado ya no existe, lejano e irreversible; el futuro, esa posibilidad prometedora, a la cual se extienden ávidamente nuestros brazos, todavía no es, quizá no llegue a ser para nosotros. Nuestro pulso, como la inquieta bolita de marfil, salta nervioso sobre una catarata de segundos. En cada salto se juega nuestro resto. ¿Dónde está nuestra vida? ¿En cuál de ambas vertientes de su fluir huidizo e inasible? Porque, el presente ¿existe? ¿Qué es, sino un vertiginoso dejar de ser, un mero límite por el cual lo futuro –múltiple y pleno de risueñas posibilidades– se hunde en la sima fría del pasado? En su rauda aniquilación, nuestra vida, con mayor rigor que la mágica piel de zapa en la novela de Balzac –letalmente abreviada a cada deseo realizado–, se va agotando de modo ineluctable, queramos o no, independientemente de nuestra voluntad. Si, querida Helena, llevamos la muerte dentro. La muerte está en la vida; es, en suma, esencial componente del vivir.

Esta es su segunda dimensión, más honda y letal que la precedente. El hombre lleva la muerte a su costado. Más no creas que la muerte se agota en este proceso biológico. También el animal muere; como al hombre, "la muerte cierta" le va pisando sus pasos. Pero, ¿sabe el animal de la terrible compañía de la muerte?. El hombre sí lo sabe. Y este saber constituye su tercera dimensión, mucho más íntima y angustiosa. Lo sabe, y, además, todo se lo recuerda. "Y no hallé cosa en que poner los ojos, que no fuera recuerdo de la muerte", exclama, con voz velada, nuestro Quevedo, un hombre acorralado por la invisible presencia. Y Clarín –una de las sensibilidades más dolorosamente tensas de nuestro siglo XIX– siente "tan a lo vivo" su experiencia del óbito ajeno, que casi

constituye para él la auténtica experiencia de la muerte: Nos vamos muriendo en los demás, suspiraba.

Sí, llevamos la muerte al costado; y, además, en nuestro propio corazón, en nuestra mente. Más, ¿es esto todo?, ¿es el morir, o el saber que hemos de morir, lo terrible de la muerte?. "La muerte –razonaba Séneca, un estoico cordobés quien "en ninguna parte se sentía más estrecho que en su cuerpo"–, la muerte no es dolorosa; pues, para sentirla es preciso vivir todavía". La muerte no es dolorosa. Piensa, querida Helena, en esa "vaga pero profunda desazón", en esa vivencia de la muerte a que tu contestación se refiere. ¿Era el dolor, era incluso la representación más lejana y despreocupada del dolor lo que conturbaba tu ánimo?. El dolor se da en la vida misma, en cualquiera de los múltiples momentos de la vida, sin que la imagen de un dolor inminente y cierto insinúe en nosotros ese estremecimiento indefinible que la muerte nos produce. ¿En que consiste, pues, ese algo especial de su presencia, que así nos turba y desazona?

Una nueva, una terrible dimensión presenta ahora la muerte: la dimensión de su misterio más hondo, de su aspecto incierto y oculto. "La muerte çierta" cobra ahora un sentido totalmente contrario al de su primera visión. Como un Jano bifronte, señala la frontera entre lo conocido y el misterio. Uno de sus rostros se nos presenta como cierto –lo cual produce un complejo sentimiento, que va desde el miedo a la muerte hasta la alegría de morir, en ciertos casos–. A la inversa, su otro rostro presenta un carácter totalmente diverso: representa lo incierto, lo incierto radical, inexorable. ¿Es la muerte un fin a nuestra actividad humana o un tránsito a la eternidad? ¿Perecerán ciertas almas, apenas diferenciadas de los brutos, mientras las almas escogidas de los sabios, transformadas en dioses, gozarán de la supervivencia, según pensaban los estoicos? ¿Quedarán fundidas nuestras perdurables palpitaciones en un todo indiviso que menosprecie nuestras humanas diferencias? ¿Volveremos a renacer bajo insospechadas formas mortales? ¿Habrá infinitas Helenas, como ésta que ahora lee mis cartas, sin recuerdo alguno de sus vidas anteriores? ¿Será un viaje infinito? ¿Qué encubre en suma, la sombra de la muerte?

Todas las religiones proclaman un transmundo, cualquiera que éste sea. Gravitan sobre la eternidad; de ella alientan, por ella proliferan. Pero, ¿serán algo más que un consuelo que el hombre imagina?. Tejemos el tapiz del futuro con los frágiles hilos de nuestros deseos; toda profecía histórica tiene más de confesión que de visión. ¿Qué decir del escatológico profetizar? ¿Y si, después de la muerte, pese a nuestro postulado del transmundo, no hubiese nada, absolutamente nada?

Refiere un biógrafo de Goya cómo en una ocasión, sordo y desilusionado, cuando trabajaba el genial aragonés en una de sus obras *de dentro*, fue visitado por el obispo de una sede andaluza. El prelado contempla en silencio la triste osamenta que Goya saca de su tumba. Ciertamente, esas cuencas vacías no podrán revelarnos visiones del más allá. Pero, ¿qué ha de simbolizar esa balanza, sino la justicia divina?. ¿Y esa finísima cinta, sucia de polvo humano? El prelado se ajusta los lentes, inclina su cabeza para ver mejor. Al fin, logra leer: "Nihil". Una limpia emoción religiosa comienza a coronar su goce estético. La mano que da la bendición se alza con místico temblor. Bíblicas palabras asoman a sus labios: "¡*Vanitas vanitatum et omnia vanitas*!". Y al pronunciar las palabras del Eclesiastés, siente encenderse en lo más hondo de sí mismo una lucecita que ilumina las entrañas de la frase, enriqueciéndola, desbordándola de celestes armonías. Goya, cuya sordera le impide oír el comentario, extraña tales gestos e inquiere a sus discípulos. Y al saber la respuesta: ¡Qué cosas se imagina el buen prelado! ¡Si está muy claro! Vuelve de ultratumba y...*nada*.

El hombre, difícilmente está acorde con sus semejantes, ni aún en lo más tangible y presente. ¡Qué no ocurrirá ante el misterio indescifrable! Un mismo hombre no siempre coincide con su propio pensamiento anterior. Una y otra vez se pregunta, y algo de sí mismo embarca en su respuesta. ¿De qué lado cae la nada? ¿En el *pulvis eris*? ¿En el más allá? ¡Ay, llegará ese momento supremo en el cuál la última luz de nuestros ojos nos deje en definitiva soledad, totalmente extrañados al mundo y a sus sombras! ¿Y si la *soledad de los muertos* fuere mucho más profunda de lo supuesto? ¿Será siquiera soledad? ¿No un deslindar lo ajeno o aniquilar nuestro propio temblor humano, sino un sumirse en la nada absoluta,

una nada que sólo indirectamente podemos concebir? Una desazón, aún más vaga y radicalmente terrible que la del óbito, estremece las fibras más remotas de nuestro ser, porque ahora sí que sería una muerte íntegra, radical, definitiva.

CARTA VI

LA ANGUSTIA ANTE LA NADA. FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

Sí, querida Helena. Ante la cierta realidad de la muerte, el hombre se encara con algo terrible, aunque determinado. Y siente miedo. Pero quedarse en este miedo serviría de consuelo al hombre que se enfrenta descreídamente con lo incierto. Porque existe en la vida algo más espantoso que el miedo. El miedo –observa Kierkegaard[13] – "refiérese siempre a algo determinado", mientras la angustia no se refiere a nada. Sabemos de donde viene el miedo, cómo rehuirlo. Mas nadie escapa de la angustia; ésta, ciega y sorda, atenacea desde dentro, en las íntimas sombras. Semeja un miedo sin objeto en lo negro del alma –lo negro es ausencia de todo estímulo visual–. Pero este escalofriarse íntegramente y desde dentro, no se da mediante los sentidos, sino por la más alta realidad del hombre, mediante el espíritu. Por eso —subraya Kierkegaard— el animal no se angustia, más sí el hombre: "La angustia no es...una imperfección del hombre, sino, por el contrario, es preciso decir que cuanto más original sea un hombre tanto más honda será la angustia en él".

Ciertamente la religión aporta una respuesta a la angustia del hombre. Dios se revela le salva de la angustia. Y esta revelación –para la mayoría de las religiones– especifica el más allá como un sistema de premios y castigos a los actos de esta vida. De este modo, la muerte revierte sobre la vida traducida en normas morales. Y la angustia se calma. Porque el peligro del infierno producirá terror, más no angustia. También el infierno es, en cierto modo, algo determinado y previsto. La creencia lo avala.

---

13 Kierkegaard: *El concepto de la angustia*, cap. I, § V. -Véase la fina distinción de Max Scheler entre dos clases de angustia. (*El resentimiento en la moral*, pág. 61, nota.).

Pero cuando no cree, cuando le falta el consuelo de la revelación, el hombre queda atrapado por la nada y asciende del hondón de sí mismo un vahido tan profundo, que se diría físicamente arrastrado por la vorágine de la nihilidad. Esta nada –que no es una simple negación lógica, sino una *positiva nada*– conmociona en lo más insondable del hombre su básica creencia humana; porque el hombre se autoafirma como eterno en lo más íntimo de su ser, siente "hambre de eternidad". "De mí sé decir –nos confiesa Unamuno[14] – que, cuando era mozo, y aún de niño, no lograron conmoverme las patéticas pinturas que del infierno se me hacían, pues ya desde entonces nada se me parecía tan horrible como la nada misma. Era una furiosa hambre de ser, un apetito de divinidad, como nuestro ascético dijo". Esta apetencia de ser suele hacernos embarcar de contrabando la respuesta; mas no por ello deja el problema de estar ahí, radical e insoslayable. Podrá no alcanzar forma conceptual, desprovisto de rigores mentales; mas el problema existe, indiferente a su formulación. El hombre es un niño grande que cierra los ojos a lo feo, trata de olvidar cuanto teme, creyendo borrar así lo temido. Cual el avestruz hunde ante el peligro su cabeza en la arena, el hombre sume la clara zona de su conciencia en las movedizas arenas del olvido. No debe extrañarnos, pues, que sea lo más alejado de su campo atencional aquello que más debiera importarle. Al hombre y al filósofo. "los filósofos –dice Bergson–[15] casi no se han ocupado de la idea de la nada, aunque la mayor parte de las veces sea el resorte oculto, el invisible motor del pensamiento filosófico. Desde el despertar de la reflexión, es la idea que hace desfilar ante la atenta mirada de la conciencia los problemas más angustiosos, los que no pueden contemplarse sin sentir vértigo. Apenas comienzo a filosofar me pregunto porqué existo; si me doy cuenta de la solidaridad que me une al resto del universo, retraso únicamente la dificultad, porque entonces me pregunto por qué existe el universo; y si relaciono el universo con un principio, inmanente o trascendente, que le sirva de sostén o de creación, mi pensamiento sólo descansa en este principio algunos instantes; el problema sigue en pie, pero ahora con toda

---

14 Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. I.

15 Bergson: *La evolución creadora*, cap. IV. § 2º.

su amplitud y generalidad: ¿De dónde viene algo?, ¿Cómo comprender que algo existe?...¿Cómo y por qué existe este principio en vez de nada?. "La existencia se me presenta como una conquista sobre la nada...y me asombra que haya algo".

¡Me asombra que haya algo! ¡Radical asombro del filósofo! En su pasmo, la realidad se hace problemática. De modo inevitable, su respuesta englobará toda la realidad, el mundo y el transmundo. Sumido en su interior, absorto y estremecido, imagina una respuesta, un mundo imaginario. No sobre un fragmento de la apresada realidad circundante, sino desde la unidad de cuanto de algún modo es, y que su radical asombro le pone ante el sentir: la totalidad surgente, estremecida en auras de Creación.

El hombre, cuando se asoma a la fuente de sí mismo no ve su propia imagen, sino el movible atisbo de la Divinidad. Un soplo interior le orienta más al cielo que a la tierra. Siempre, aún en las frases de acendrada humildad, alienta soterrada la más decidida estimación del hombre por sí mismo. ¿Quieres un claro ejemplo? Cuando San Juan de la Cruz –para quien "humilde es el que se esconde en su propia nada"– nos dice que "todas las criaturas son meajas que cayeron de la mesa de Dios", no afirma la abismática separación entre el hombre y la Divinidad, sino cierta homogeneidad con Él, pues supone –según ha dicho en otra parte– que "un pensamiento del hombre vale más que todo el mundo". Esta raíz divina del hombre es su esperanza y su gloria. Sin ella, sin esa posibilidad de *convivir con Dios*, ¿qué nos diferenciaría de la naturaleza? ¿De qué nos serviría la certeza en la existencia de Dios, si el hombre quedara aquí, en este mundo, como se quedan la piedra y el astro?. Ciertamente –se consuela el hombre– se sucederán las generaciones, las culturas; se sucederán, quizá, largos siglos de total soledad –siglos mudos y muertos, sin vida animal ni vegetal–, y nuestro astro, los astros, seguirán recorriendo monótona y tenazmente su órbita. ¡Qué fugaz y vano nuestro entrecortado aliento frente a esta presencia ciega y obstinada!. Pero también el astro se apagará, desaparecerá en el impalpable polvillo de la nada. Y entonces morirá para siempre, porque jamás alentará en Dios mismo, mientras que esos fugaces y humildes pensamientos del

hombre, su vida espiritual –tan frágil y huidera– estarán ante Dios, gozando eternamente de su presencia.

Si, querida Helena; para nosotros, cristianos, la existencia de Dios representa el valor de nuestra inmortalidad. Sin esta íntima postulación de perdurar, ¿sabríamos de Dios y de su existencia?. Una fe nace de la otra: la creencia en nuestra inmortalidad nos da la creencia en Dios y viceversa. Dirás se trata de un círculo vicioso, y así es. Debemos confesar el fondo alógico de la vida. "La fe en la inmortalidad es irracional", nos dice Unamuno[16]; es decir, alógica, fuera de razón. Siempre que el hombre topa con lo irracional, no reacciona lógicamente, razonando: se limita a creer o no creer. No todo es racional, y afortunadamente el hombre no se comporta únicamente como sujeto de razón, pues pasa por él, por su mismo centro, toda una línea asintótica de irracionalidad.

Más, aunque lo irracional forme parte de su ser, jamás le satisface al hombre plenamente. Trata de razonar sus creencias, como pretende realizar sus proyectos. Hasta el mismo Tertuliano, quien, movido por santo odio a la razón, grita con gestos descompuestos su "credo *quia absurdum*", en el fondo, sin quererlo ni saberlo, ¿qué hace, sino ponerse a razonar?. Puesto que la razón no llega a la infinita realidad de Dios –se dice– lo no razonable está más cerca, más próximo a Dios. Y concluye: por eso creo en lo absurdo, tengo fe: porque está fuera de razón, precisamente por ser absurdo. Y es que el hombre, quiera o no, debe utilizar su instrumento mental con la misma necesidad que emplea sus manos.

Pues bien: ¿qué hace el hombre sino filosofar, cuando razona su intuición del mundo y de la vida, cuando dialoga consigo mismo acerca de su propio destino, mientras siente aún el eco estremecido de sus carnes ante la angustiosa posibilidad de la nada?, ¿Qué hace sino filosofar, cuando esculpe su afán con el cincel de la razón, su instrumento mental?. La filosofía tiene la misma raíz que la religión, pues sus metas en el fondo son iguales. Sólo el método les diferencia; a semejanza de la ciencia, la filosofía se mueve en el ámbito comunicable, opera con con-

16 Unamuno: *El sentimiento trágico de la vida*, cap. VI.

ceptos; pero la lucha con lo irracional es intransferible, nace y muere en las almas. Quizá su temblor humano sea básicamente idéntico en todos los mortales; quizá pueda plasmarse en tantas formas como hombres existentes. Nunca podrá saberse. Lo cierto es que el hombre carece del lenguaje apropiado para expresarlo, para comunicarlo; porque el lenguaje es un medio –bien parco e insuficiente– que da expresión a lo racional, y apenas puede llegar más allá. El reflejo intuitivo del infinito, ese temblor estelar que baña al hombre, no puede comunicarse a los semejantes, pues ni a sí mismo se entrega. El hombre es en esto prójimo para sí. Esta es la tragedia del místico, embriagado vidente de Dios, quien no acierta a balbucir a su entrañable yo la hermosura entrevista. Su saber es inefable. Por eso recurre el místico a la metáfora poética. Como no puede decir, insinúa: trata de lograr se despierte en el seno hermano la misma intuición. Insinuar es introducir en la intimidad del prójimo los elementos necesarios para que éste averigüe por sí mismo. Sólo que, en la insinuación religiosa, el hombre no puede averiguar por sí mismo, sino en sí mismo. En el fondo, toda auténtica religión supone una revelación individual de Dios en el hombre.

Precisamente, la filosofía trata de eludir esta comunicación vertical, de arriba abajo. Quiere averiguar el gran enigma de la existencia situándose en plano racional y humano. Dos medios diferentes, por tanto, de contestar a la misma pregunta radical. Por eso luchan con tanta frecuencia entre sí. Son enemigas por rivales. Por eso, también, se buscan mutuamente con tanta ansiedad. En el fondo, se necesitan. ¿No es la misma misión la que las une?. Ambas tratan de unir el hombre a Dios, si bien por procedimientos radicalmente distintos. Pero, ¿hasta qué punto podrá el hombre saltar de lo humano a lo divino?, ¿Hasta qué punto podrá dar forma racional a lo inefable? Ambas vías de acceso parecen impracticables; sin embargo, están ahí, con obstinada presencia. Es que, en última instancia, ambas responden al ser del hombre –entre fronterizo con el más allá–. Religión y filosofía, negándose mutuamente, se afirman no obstante entre sí. Son dos grandes tipos de respuesta al problema último de la existencia, dos grandes respiros a la angustia mortal del hombre ante la nada. En las primeras filosofías corre un hon-

do temblor religioso por las vértebras del sistema. "El nacimiento de la filosofía –dice Dilthey[17]– supone que la convicción religiosa no satisface ya a las personas más aventajadas. Por eso se encuentran siempre, al fondo de la filosofía naciente, concepciones simbólicas de los dogmas, interpretaciones alegóricas de los documentos religiosos de la doctrina de salvación". En suma: necesidad de comprender, traducción racional de la fe. La facultad de comprensión mueve poderosamente al hombre. Comprender es una necesidad humana, como el hambre y la sed. Por eso, el hombre, cuando tropieza con el torso informe de la Divinidad, se planta ante él y, desesperadamente, interroga.

Dios, a su modo, responde. Cuando el filósofo ha dado forma a sus aprehensiones de lo real, cuando remata su sistema imaginario y da un paso atrás para contemplarlo, inquiere si su mundo está bien hecho. Entonces cierta mágica luz le envuelve, y adivina en su obra la huella del pulgar divino.

17 Citado por Ortega: "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", Cap. V.- (En *Teoría de Andalucía*).

CARTA VII

EL HOMBRE EN SU HORIZONTE

El hombre, querida Helena, siempre está rodeado de cosas. Imagínate frente al Guadarrama con su cielo velazqueño y su finísima brisa serrana –cosa también–. Tendiendo la vista en torno, ves como el horizonte, aunque lejano, te circunda. Caminas, te detienes, vagas de un sitio a otro, y el horizonte camina o se detiene contigo. Pero algo se evade, cual repetida onda de un lago. Una inquietud telúrica recorre los alcores, deslízase por las vaguadas, mientras giran los escorzos del paisaje. Siempre es así. El paso del hombre alienta a su modo las lejanías. Diríase que la rítmica pulsación de su sangre difunde vida, logra mágicos desperezos, mientras —siempre nuevo— otro paisaje se adelanta, releva al anterior. Al paso todo gira, tórnase diferente, como si la naturaleza se gozara en vanidosos alardes de riqueza. Y, sin embargo, hay algo que permanece, que siempre permanecerá: el horizonte mismo. El hombre está recluso en su horizonte. Es su servidumbre al espacio.

No es ésta la única servidumbre, ni tampoco su único horizonte. Como en el material, el hombre está ínsito en entrañables límites. ¿Que objetos constituyen los elementos de esta nueva prisión? Como en la otra, cosas que "ve", aunque no entren por los ojos de la cara, pero sí forman parte de la realidad; de *eso con lo cual se encuentra*. No se trata de algo elaborado por su mente, como las ideas, que son productos mentales, creación suya, y que, por tanto, no encuentra ahí, en torno suyo. Las ideas —según frase de Ortega— son nuestras aprehensiones de la realidad, "pero nuestra idea de la realidad no es nuestra realidad. Esta consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir"[18]. ¿Qué

18 Ortega: *Ideas y creencias*, cap. I, 2.

es, entonces, ese algo no material con lo cual contamos y está ahí, ante nosotros, con independencia de nuestra imaginación y voluntad? Las *creencias* del hombre. Este está incluso en un horizonte de creencias –su paisaje espiritual–, el cual no puede abandonar, como no puede saltar de su sombra.

Se perciben fácilmente las variaciones del paisaje material; su movilidad depende de la andariega agilidad del hombre. Al contrario, las variaciones en el horizonte de creencias llevan un tempo lentísimo, apenas perceptible. Para un solo hombre para una generación, no parece modificarse demasiado. Pero el hombre, a lo largo de su historia, nunca está en el mismo horizonte. Hay cierta impalpable frontera, un invisible abismo que separa a los hijos de sus padres, aísla los solitarios afanes de los siglos, incomunica los íntimos senos de las épocas. Cada ejemplar de hombre, de siglo o de época, parte de otro horizonte espiritual, deambula por otro valle del enorme macizo montañoso que es la historia. Cada ser está ínsito en su *sistema de creencias*, el cual es, en casi su totalidad, común a toda su generación. Valores obvios a nuestro entender, en los cuales apenas nos fijamos, aunque contamos con ellos, han sido inexistentes en determinado recodo de la historia. La caridad, por ejemplo, estaba ausente del horizonte espiritual del precristiano; fue precisamente el cristianismo quien la incorporó a nuestro sistema de creencias.

Pues bien: ¿no podríamos preguntarnos, de modo semejante, si el sentimiento de la nada pertenecía al horizonte griego, cuando el filosofar comenzó a ser una actividad del hombre?. ¿Permanece tal sentir a lo largo de todos los horizontes de la cultura occidental, hasta éste de hoy, en el cual nos movemos?. ¿Latía en el alma griega ese angustioso sentimiento de la nada?. De ser así, tal sentimiento sería, en efecto, "el invisible motor del pensamiento filosófico", –según la expresión bergsoniana–. Pero supongamos que el griego no estaba en esa angustia; que, inmerso en la insinuante presencia agolpada de sus sentidos, ni siquiera pudiera pensar, como ejemplar absurdo, la total ausencia de la nada. ¿Sería entonces tal sentimiento el "resorte oculto", el "invisible motor" de la filosofía? Si ésta tiene existencia anterior a la angustia de la nada, ¿podríamos afirmar la nihilidad, como raíz del filosofar?. Indudablemente, el filosofar tendría

entonces raíz diversa a la de tal sentimiento. Y en efecto, situándonos en un punto de vista histórico, nada nos permite asegurar que tal angustia existiera para la mente griega. A lo menos, es sumamente dudoso.

"¡Cómo! –exclamarás sorprendida– ¿Entonces, esa raíz...?" Un poco de calma, querida Helena. Y para ayudarte a conseguirla, vaya por delante esta decidida afirmación: no hay en ello contradicción alguna. Tú sabes cómo el hombre está en su horizonte, cómo debe contar con él, con cada uno de sus elementos, y en complejidad semejante a la que ante sí halla el jugador de ajedrez a cada uno de los movimientos de sus piezas. La menor variante modifica el horizonte del juego. Si por azar te pones a contemplar una partida ya comenzada, la jugada más sencilla no tendrá sentido para ti mientras no te hayas sumido en el horizonte de la misma; es decir, en la funcional posición de ambas partes. Esto es fácil, sobre todo en comparación con ese complejo darse cuenta del horizonte espiritual correspondiente a una edad tan alejada de la nuestra, y tan equívoca en muchos aspectos, como la edad inventora del quehacer filosófico. ¿Comprendes ahora mi intención? Para ahorrarte la molestia, *para que la filosofía cobrara en tu mente mayor calor de humanidad*, en lugar de llevarte a ella, *la he acercado a ti, a tu propio y previo sentir metafísico*, pues tienes –sépanlo o no– una posición ante el mundo y la vida, y esa intrusa visión coincide en su base con las visiones de las diversas personas afincadas en nuestro horizonte. Hasta el más solitario e inculto pastor de cabras tiene también su alma metafísica, su punto de vista sobre la realidad. Lo importante es explicitarlo, enriquecerlo mediante rigurosos análisis. Para emplear el verbo exacto: *filosofar*. "No es filósofo el que sabe dónde está el tesoro –decía Quevedo–, sino el que trabaja y le saca."

Ahora –estoy seguro– te das perfecta cuenta de cómo y *por qué la actividad filosófica debe partir de uno mismo*, a lo menos *de su propio horizonte*. Una cosa es el "resorte oculto" de nuestro filosofar, y otra el del filosofar cronológicamente primero. Con otras palabras: no debe confundirse la raíz histórica de la filosofía con el íntimo impulso actual que nos mueve a tal tarea. Una y otro son causas de esta actividad humana; pero la primera crea la actividad misma, mientras los sucesivos impulsos medran desde su ejercicio. ¿Se trata de conocer su raíz histórica, de

llegar a la pura aprehensión de esta causa creadora? ¡Ambicioso empeño! La filosofía está ahí, en torno nuestro, empapando como tenue neblina nuestra alma, aunque no sepamos aún en qué consiste exactamente, por qué formas históricas ha pasado, cuáles son sus problemas, dónde se esconde el objeto de su actividad. Estamos en la filosofía, en un punto de su curva temporal, y *esta situación nuestra es insoslayable*. Para atinar algo previo, precisamos artificial y doble esfuerzo: representarnos su horizonte espiritual –situándonos en la coyuntura histórica que le dió origen– y podar nuestra comprensión de toda forma anacrónica. En cierto modo, desnudarnos de nuestra concreta intimidad para vestir el disfraz de la intimidad ajena.

¿Cómo realizar con éxito tan complicada enajenación? ¿Será, incluso, posible? Cual fecunda vegetación tropical, el horizonte se enriquece con las ideas que los filósofos se sacan de la cabeza, pasando así a ser creencias de las generaciones herederas. A su vez, por velados cauces de diverso origen, el horizonte influye en el filosofar. Como el temblor de la onda en el lago, su palpitar repercute en la más apartada orilla, y la limpia imagen de los perfiles ribereños ve transmutada su fijeza en confusa movilidad. Tal complicación dificulta en alto grado nuestro empeño. Casi parece imposible. Por lo pronto, nos preguntamos, posesos de la mayor perplejidad: ¿No debemos saber, ante todo, y con toda exactitud, *qué es, en qué consiste la filosofía*, para luego poder aislar todos los elementos propiamente filosóficos? ¿Y cómo lograrlo? Evidentemente, queramos o no, antes de seguir su curso histórico, *debemos penetrar en la filosofía al través de nosotros mismos, desde la coyuntura de nuestro horizonte*. Lo demás es vana erudición; salvo sí, una vez lograda la comprensión de la filosofía, se comienza a recorrer fatigosamente el proceso histórico de la misma para establecer su perfil por entre los diversos horizontes que la justifican, hasta llegar a nuestra posición actual. Sólo entonces, una vez realizadas con todo rigor ambas tareas –que son las del filósofo–, la propia filosofía, personal o de escuela, rezumará sentido y meridiana claridad.

La especialísima y estricta angustia de la nada no proviene de Grecia, de los primeros filósofos, sino que esa angustia tiene caracteres netamente cristianos. Desde el cristianismo, si está presente en las más

hondas capas de nuestra vida. Incluso las posiciones ideológicas más enemigas del mismo, dentro de nuestra historia occidental, pueden ser calificadas en amplio sentido de cristianas, precisamente por figurar en sus bases uno de sus elementos: la nihilidad. Ya ves, querida Helena, cómo el hombre conquista bien cuanto conquista. Aunque a veces su presa parezca tan etérea e inasible.

Pero, históricamente, la filosofía es anterior al sentimiento de la nihilidad. El griego, el inventor de la filosofía, no se movía en el horizonte de la nada. Lo que el griego llamaba *me ón*, *no-ente*, significa lo que *no-es*, y nada más; es decir, lo contrario de lo que "es". Pues el *ón*, lo ente, consiste para el griego en aquello que se hace racional, que llega el *nous*. *Nous* y *ón* son correlatos, son uno para el otro. Esta aprehensión del *ente* por el *nous* da fijeza, inmovilidad. Las cosas de este mundo están en perpetuo movimiento, más la aprehensión de lo que la cosa "es" nos da el *ser estable y fijo* de esa cosa. En consecuencia, llamaban *me ón* a lo que está mutándose, pues todavía no tiene ser suyo, aún no "es". La realidad, tanto para Platón como para Aristóteles –en suma, para la filosofía griega– consiste en un dualismo: el ser que "es" –la Idea–, y el ser que *no es* –la co sa–, según Platón; la *forma* y la *materia*, según Aristóteles. De ahí que no concibiera el griego un auténtico *creador*, sino un *demiurgo*, un arquitecto, un escultor que diera forma a lo informe. El cosmo está integrado por ambos elementos. Este dualismo desaparece precisamente con el cristianismo, para quien sólo existe Dios en el acto de la creación. El mundo es creación suya, *total creación*. No a base de lo que *no es*, —*me ón* la materia—, lo cual sería admitir un contemporáneo de Dios, negar su unicidad, sino a base de la nada —*ouk ón*. Fuera de Dios no hay nada previo, absolutamente nada. La creación cristiana es *creatio ex nihilo*.

Se comprende de suyo que la mente griega no sufriera la especial angustia del cristiano, cuando éste siente la nada y le falta el apoyo de Dios. El mismo, el hombre, es esta nada terrible. Para el cristiano, el hombre también es criatura, también *fue hecho de la nada*, es esencial nihilidad. Pero el griego no estaba en tal supuesto. Ni siquiera se presentaba intelectivamente el problema. Es más: en rigor, su concepción del

hombre es opuesta a la cristiana, pues tiende a considerarle como una posibilidad divina. Digámoslo con toda la claridad que tal creencia tenía para la mente helena: el hombre puede *hacerse dios*, puede llegar a ser Dios; y la idea de este proceso de divinización –*theiosis*– persiste de tal modo en la esperanza griega, que arrancando de su mitología –en la cual vemos a los hombres cruzándose con los dioses, pues los dioses habitaban este mundo, es el Olimpo un monte heleno– llega hasta la época tardía de la decadencia , cuando el estoicismo proclama fundamentalmente que esa *deificación*, mediante el filosofar, constituye la esencial misión del hombre.

Y no obstante...Pero, ¿no es permanente al hombre un nuevo horizonte?, ¿no vive recluso en su contorno? Además, ¿qué es, en suma, el ser humano, sino ese estar en algo ajeno, en la extranjería de sí mismo? En última instancia, el pensar del hombre debe revertir necesariamente sobre esa realidad suya. Y esa realidad sí que está siempre ahí, de modo inexorable. Entonces, el *me ón* y la nada, ¿no son dos soluciones diferentes a un mismo hecho, *dos formas de un mismo problematismo, el de la vida*? A través de sus múltiples preguntas, quizá esté latiendo siempre, con monocorde pertinacia, como el monótono golpeteo de la sangre, la aguda incógnita clavada en el corazón de la existencia. Todo el afán del hombre gravitaría entonces sobre tan natural problema, sobre pregunta, en apariencia, de tan estúpida vaciedad. Puesto que la vida es la realidad radical, ¿por qué no ha de verla el hombre desde el primer momento de su filosofar?, ¿por qué? Montando en pelo el potro indócil de la paradoja, bien podríamos responder: precisamente por tenerla delante de sus narices.

CARTA VIII

RAÍZ HISTÓRICA DEL FILOSOFAR

Tienes razón, querida Helena: pidamos la respuesta a los mismos griegos. Platón, en el *Teetetes*, afirma que la admiración es el estado particular del filósofo, "porque es el principio de la filosofía". Y Aristóteles, su discípulo y contradictor, dice en la *Metafísica* "Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue, como lo es hoy, la admiración. Entre los objetos que admiraban, y de los cuales no podían dar razón, se aplicaron primero a los más cercanos; después, avanzando paso a paso, trataron de explicar los más grandes fenómenos". Evidentemente —añade— se trata de un saber desinteresado, no de un saber con miras de utilidad.

Cuanto es *á-logon* produce admiración, asombro. Y a su vez, el fin propuesto "debe ser una admiración contraria, si puede decirse así, a la que provocan las primeras indagaciones". Esta admiración está íntimamente vinculada a la actividad racional. El filósofo da razón de lo que parecía no tenerla. Tras la mudanza de las cosas —en el espacio, en el tiempo, en la generación—, el hombre descubre lo que las cosas tienen de *suyo*, las *propiedades* de las cosas mismas. Ya no son caprichosas manifestaciones de poderes ocultos, cuya variación dependa de la voluntad de éstos. Ahora las cosas se comportan seriamente, tienen su modo fijo de ser, sus propiedades. Y el hombre ordena la confusa y múltiple presencia. Ya no es una cosa más entre las cosas, sino *el revelador* —digámoslo así— que *da razón* de la mera cosa, si bien *esa razón reside* en última instancia *en la cosa misma*. El hombre se limita a desnudarla, a desceñir los velos que la encubren, y el resultado es *alètheia*, verdad. El hombre descubre la verdad, halla que está en la cosa. La verdad de algo no es cualquiera, sino precisamente la *suya*. En

consecuencia, no es para mí, sino que "es". Lo cual equivale a pregonar su pretensión de universal validez.

Este descubrimiento eleva al hombre muy por encima de las cosas. El hombre "es" el poder de descubrir la verdad. La apetencia de claridad —connatural al hombre— remitía a algo por sí mismo confuso —los arbitrarios poderes ocultos tras las cosas— y sepultábase así en las sombras de lo arcano. Ahora sabe corregir su puntería; su *porqué* da en la diana de algo ínsito en el ser mismo de lo presente. Ya no remite la solución a un misterio, sino a algo real que está en el mundo observable. Ya no es una ecuación de meras incógnitas, sino que en ella uno de sus términos aparece determinado. Esto sí que es *dar razón* de algo, responder congruentemente a una pregunta. Y el hombre, agente de ese dar razón, pasa así, casi insensiblemente, de su porqué asombrado, al asombroso qué de la cosa misma. Como verás, se trata de una operación tan sencilla -un auténtico huevo de Colón-, que perder de vista su extrema sencillez equivale a perderse en brumosas vaguedades.

Reflexiona un momento, querida Helena, sobre la importancia y las implícitas consecuencias de este descubrimiento por el hombre de su propio poder. Por lo pronto, queda liberado de su forzada veneración a poderes ocultos. Ya no pregunta a lo desconocido, sino a sí mismo. "Yo me busco y me pregunto a mí mismo", decía semiasombrado Heráclito. ¡Qué giro sorprendente encierran esta sencillas palabras! Tal posición, en el alba nueva del filosofar, era extraordinariamente atrevida. Imagina el asombro, casi el terror del primer hombre que da ese giro imprevisto y descubre de pronto cómo los oscuros poderes se reducen, con intelectiva ventaja, a su propio poder, a su *logos*. Ahora, la razón de la cosa es una, no múltiple. Es también previsible, pues siempre será la misma y con universal validez. Súbitamente, la cosa *se inmoviliza*, idéntica para todos y para siempre.

Los primeros filósofos eran grandes viajeros. En aquella época el saber humano no se hallaba reunido, catalogado, en una biblioteca, como sucede hoy, sino que debía buscarse por difíciles y azarosos caminos. Me pregunto, querida Helena, si no se habrá menospreciado demasiado esta

coyuntura. Yo creo que importa mucho consignarla. A lo menos, supone dos cosas: por su lejano deambulas encontrarán grandes diferencias religiosa y grandes similitudes racionales. Es decir, a su paso los dioses se irán volatilizando y el hombre comienza a cobrar importancia. Uno y el mismo hombre puebla la tierra conocida. Esos filósofos son también grandes solitarios, hombres que saben vivir en su intimidad, al margen de corrillos y rutinas colectivas. Se sentían distanciados del vulgo por insólita solercia: el saber construirse sus propias opiniones. Como ya no les mueve la veneración ciega, sino el asombro de la razón, poseen la libertad necesaria para preguntarse a sí mismos. Desde entonces se irá formando lentamente, con perfiles cada vez más rotundos, un tipo de hombre que caracterizará muy pronto a todo el pueblo griego: "Otros pueblos tienen santos; los griegos tienen sabios", resume Nietzsche[19]. Ya lo había advertido Joubert: "Los griegos decían el *sabio*, y los hebreos, el *justo*"[20]. Uno tras otro, como fruto natural, los sabios proliferan por toda Grecia. Paralelamente, se va produciendo un fenómeno general de descreimiento, de desconfianza en el mito. Según refiere Burckhardt, en su Historia de la cultura griega, los helenos comienzan a reaccionar contra el mito de dos maneras: mediante la explicación alegórica y mediante la interpretación racionalista. Es evidente que, en ambos casos, ha desaparecido la ciega creencia. Como es natural, no será la sociedad misma quien sustituya el mito por la razón. Tan hazañosa tarea correspondía a fuertes personalidades. Pero el proceso preparatorio cobra, en cierto modo, manifestaciones sociales. Por ejemplo: ya no se creía a pies juntillas que el mal olor de un riachuelo estaba causado por un centauro que había lavado en él sus heridas. Y aunque el mito persiste, persiste modificado. Recogiendo una afirmación de Pausanias —que cita Burckhardt— podríamos considerarle como un vaso sagrado donde el griego va vertiendo su sabiduría. Más lo importante es ese fijar la realidad ese situar el problema en la *naturaleza* misma, que ha sido la nota común a todos los filósofos. Cuando llegue la sofística —un período en el cual

---

19 Nietzsche: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, § I.

20 Joubert: *Pensées*.

el hombre se siente en el colmo de su poder, sin saber aún de sus limitaciones— Gorgias se atreve a desenmascarar la *Moira*, —ese poder dos veces oscuro que sojuzga incluso a los mismos dioses—, y simplemente la llama, *phýsis*, naturaleza.

El griego ha perdido mucha de su fe en los dioses y en los mitos. Siente que ya no le valen para su andar por el mundo. Por eso, los deja de lado y se queda solo en el ruedo trágico de la existencia. Va a lidiar el toro de su vida con la breve muleta de la razón. Tú ya sabes, querida Helena, que el hombre no puede estar frente a la realidad primaria sin más ni más. Necesita una explicación de ella, y esa explicación, dada por si mismo, constituye la filosofía.

Por tanto, como todo quehacer humano, la filosofía tiene su génesis. Brota de los senos profundos del existir. Hasta que se produce, el hombre no puede adivinar siquiera un quehacer que más tarde ya le será tan natural como el aire a sus pulmones. Ahora respira filosofía para que pueda latir el corazón mismo de su vida. Pero ha habido un momento en el cual aún no existía el filosofar. "Para que la filosofía nazca —dice Ortega[21]— es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado...Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto, desarraigada, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento". Este propio esfuerzo lo tiene el hombre a mano: la virtud peculiar de su logos. La fe en sus resultados irá sustituyendo la ruinosa fe en los mitos, en la tradición. "Lo cual indica que la filosofía es también una fe. Consiste en creer que el hombre posee una facultad —la razón— que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella"[22].

Tal parece haber sido, querida Helena, la raíz histórica del filosofar. Fue en determinado momento de la gran evolución humana, y precisamente en esa Grecia apretada por divinas y carnales transparencias,

21 Ortega: *Dos prólogos.* "Prólogo a una historia de la filosofía": *La filosofía es una tradición*, pág. 186.

22 Ortega: *Dos prólogos,* Ídem, pág. 189.

en esa tierra absorta en el profundo bienestar de un cielo cuyas alas, quietas y serenas, se apoyan por los redondos confines del contorno. Fue en un pueblo cuyos hombres se cruzaban sin sorpresa, en su diario camino, con la plural realidad de los dioses, que convivían con ellos en majestuosa democracia. Sí, en tal momento y lugar, en tal pueblo, se presenta inesperadamente y de manera casi paradójica, esa coyuntura que facilitó el nacimiento de la filosofía. Esa coyuntura, ese momento crucial divide la historia en dos mitades, es la impalpable frontera de dos mundos. Todos los procesos posteriores resultarían vanos sin su pregnante realidad. Desde entonces, a través de siglos y países, y no obstante los tenaces aprietos y borrascas culturales, el gran asombro griego gravita aún sobre nuestros corazones. De los griegos venimos, de ellos parte la curva del proceso filosófico. Sin embargo, también es cierto que se han sucedido numerosos escorzos del horizonte espiritual. El paisaje griego, aquel horizonte admirable, ya elude nuestros esfuerzos de comprensión. No podemos vivirlo, justo porque apoyamos los pies *en otro suelo de creencias*. Lo griego se va tornando esquivo enigma, sombra equívoca que a veces parece especificarse a nuestros ojos, pero que, en verdad, paso a paso, conforme fluye el tiempo, se desvanece más y más.

CARTA IX

LA FILOSOFIA Y LAS CIENCIAS

La filosofía, querida Helena, es cosecha de la fe en la razón. ¿Y no es esta característica un rasgo común a ciencia y filosofía?. En verdad, cabe distinguir la forma particular de la "ciencia" griega de la forma adoptada por la *ciencia en sentido estricto* —es decir, la que va desde Galileo a nuestros días—, pues no persiguen el mismo fin[23], aunque ambas buscan el suyo mediante el mismo instrumento, la razón. Es ésta, la razón, quien pronuncia el imperioso abracadabra que abre las puertas de lo real. Pues bien: filosofía y ciencia, entendiendo ésta en su generalidad, coinciden en tomar esta actitud racional ante las cosas. Ambas, manejando conceptos, los ligan en juicios, levantan con éstos el castillo maravilloso del racionamiento hasta lograr nuevas y fecundas consecuencias lógicas. ¿Y qué es el concepto, sino lo que resta de la cosa al pasar por el delgado tamiz del *logos*? Filosofía y ciencia, compitiendo en afán, tamizan sin descanso la realidad. Es decir, sustituyen las cosas por nuestras aprehensiones mentales de las mismas. Llamamos *lógica* al órgano de esta sustitución, al cuerpo rígido de reglas mediante el cual el hombre —filósofo o científico— realiza esa conexión de conceptos.

¿Se confunden por ello ciencia y filosofía? En modo alguno. Así como no existen, en rigor, sinónimos del lenguaje —pues no lo son exactamente los considerados tales—, con mucha menor razón podrán confundirse los contenidos de dos vocablos diferentes; sobre todo cuando laten en sus significados tan diversas palpitaciones. Tú ya sabes muy bien, aunque aún no haya en tu saber intelectiva claridad, la honda diferencia

---

23 Un magnífico estudio que diferencia la *epistèmè* griega de la ciencia moderna, en Xavier Zubiri: *Ciencia y realidad*.

que separa ambas actividades humanas. Pero lo cierto —y debemos atenernos a lo cierto, mientras no aparezca tras ello el mascarón de proa de la contradicción— es que filosofía y ciencia coinciden en este aspecto formal. Me explicaré.

Geometría, aritmética, astronomía, estudian sendos objetos: la figura, los números, los astros. Cada ciencia tiene su objeto propio: su *materia*, para emplear otra expresión. Estrellas y átomos, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, son como los dos extremos de esta gama de objetos que constituyen la muchedumbre de las ciencias. El hombre está poseído por desmedida curiosidad, no viendo cosa en torno suyo que no pueda considerar objeto posible a su pesquisa. Es más: a veces el objeto no aparece por sí mismo, no entra espontáneamente por los ojos de la cara, y entonces es el propio hombre quien lo delimita y recorta en la estofa de su mundo imaginario. Pero siempre, sin excepción, frente a esos objetos, sean reales o ideales, se alza uno y el mismo poder: actividad teórica, ímpetu racional. Es el hombre quien tiene que habérselas con todos ellos, es su espíritu quien se les enfrenta. Unas veces, los coge con sus manos; otras, se limita a contemplarlos por mediación de algún instrumento que los haga accesibles a sus sentidos: incluso debe contenerse, en ocasiones, con la extraña y maravillosa aprehensión de su imaginar. En correspondencia a la pluralidad de los objetos, existen múltiples vías conducentes a su posesión. Y, sin embargo, en última instancia siempre es la actividad pensante del hombre la que rodea sus contornos o recorre sus órbitas, tras hollar los variados caminos que a esos objetos conducen. Estos no se dan por sí mismos, no entregan su secreto con su sola presencia. En verdad, sólo son tales en cuanto término a la actividad mental del hombre. Sin ésta no habría ciencias. Y esta actividad, que constituye, por tanto, parte de las mismas, adelanta la llamada forma de las ciencias, su aspecto formal. Ya habrás comprendido la dualidad de esta forma. Como la aprehensión de los objetos por el hombre se realiza mediante diversas vías o caminos que a ellos conducen, esta primera operación de la mente toma el nombre de metodología; es decir, ciencia de los métodos o vías que posibilitan su posesión. Una vez en el ámbito espiritual, ya no queda otro proceder que conectarlos. Pues bien: todas

las operaciones de la mente se reducen a elaborar pensamientos para relacionarlos entre sí e inferir su s consecuencias. Y observa cómo las leyes de secuencia, las normas por las cuales se rige la mente ante los pensamientos, son independientes de los objetos, derivan del pensamiento mismo. El sistema de tales leyes, único para toda actividad pensante, constituye la llamada *lógica formal*, una ciencia cuya materia es la forma de todas las demás, incluso de sí misma.

Pues bien: ciencia y filosofía coinciden en su aspecto formal. Es decir, elaboran pensamientos y persiguen sus secuencias. Practican, en suma, el sorprendente descubrimiento griego. Esta coincidencia es tan importante, que en su origen las ciencias se confundían con la filosofía. Para decirlo con mayor precisión, en rigor solamente existía entonces la filosofía, la cual encerraba en su mundo teórico todas las actividades hoy calificadas de científicas, a lo menos las a la sazón incoadas. Aristóteles, por ejemplo, estudia detenidamente las diversas constituciones políticas de las ciudades griegas, la generación de los animales, la anatomía, la biología, etc. Son los filósofos quienes van descubriendo los diferentes objetos cuyos comportamientos constituirán, más tarde, mundos científicos cerrados. ¡Extraño sino el de estos descubrimientos! Naciendo de la filosofía y en la filosofía, se van independizando de ella conforme logran aumentar su tesoro de conocimientos, conforme se desarrollan sus cuerpos científicos. No hay ingratitud en estas separaciones, como no supone ingratitud la dolorosa separación del hijo ya granado; es el mero cumplimiento de la ley de la vida. Los filósofos del siglo xvii —de Descartes a Leibniz— nos asombran por su dilatado saber, por su difícil enciclopedismo. Aunque las ciencias se habían desarrollado súbitamente en ese siglo y el simple abarcar su integridad ya suponía un gigantesco esfuerzo, Descartes y Leibniz no se limitan a conocer los resultados científicos de su tiempo, sino que, gozando de fecunda visión, descubren y perfeccionan brillantemente nuevas zonas de la ciencia. Para limitarnos a las matemáticas, subrayemos que Descartes descubre la geometría analítica y Leibniz el cálculo infinitesimal. Serán esfuerzos gloriosos; serán también los últimos esfuerzos. El progreso de las ciencias ha alcanzado tales proporciones, ha delimitado y separado tan profundamente sus

pesquisas de todas las demás, de tal modo ha perfeccionado sus métodos inquisitivos, que la mente humana ya no puede dominar, al mismo tiempo y con igual eficiencia, todos esos cuerpos de saberes. Para seguir avanzando será necesario dividir los esfuerzos, *especializarse*. El siglo XVIII —el siglo de la *Enciclopedia*— reconoce precisamente esta necesidad. La Enciclopedia no es otra cosa que una formal confesión de la incapacidad enciclopédica individual. Voltaire, Montesquieu, Buffon, Condillac, Rousseau, Turgot, Helvetius, d»Holbach, Marmontel, Grimm y otros muchos, colaboran en ella bajo la dirección de Diderot; y es curioso consignar como una parte de la misma, la matemática, requiere ya otra dirección supeditada a la anterior: la de d´Alembert.

Este proceso de depuración de la filosofía, este desgajamiento de las ramas científicas del árbol filosófico comienza en la misma Grecia; pero adquiere a partir de Galileo un ritmo rápido, casi desenfrenado, cuyas últimas galopadas llegan hasta nuestros días. Disciplinas hasta hace poco calificadas sin duda alguna de filosóficas, van pidiendo enérgicamente su manumisión. La psicología, que a mediados del ochocientos se consideraba umbral de la filosofía, ya ha alcanzado su total libertad. La sociología, casi recién nacida un siglo ha, por obra y gracia de Augusto Comte, y cuyos representantes aún discuten la esencia de su objeto, goza de plena independencia. De igual modo, la estética y la filosofía de la religión recortan y separan cada vez más sus ámbitos objetivos. Incluso la misma ética, casi tan vieja como la filosofía y tan estrechamente vinculada a ésta, dice haber hallado al fin el exacto perfil de su materia.

La significación del vocablo griego originariamente impuesto a la actividad filosófica gozaba de la misma amplitud que goza hoy la palabra sabiduría. Esta se dice en griego *sofía*, —*sophía*— y se llamaba *sofós* —*sophós*— al sabio, es decir, a quien alcanzaba tan íntegro saber. Más, ¿quién puede declararse poseedor de ese total saber sobre Dios, el hombre y la naturaleza? Como dice la máxima oriental —citada por Lotze en la última línea de su *Metafísica*— Dios sabe de esto mucho más. Por eso, y dándose cuenta de la ambiciosa aspiración, Pitágoras —según nos refiere Diógenes Laercio— humildemente se declara simple *philosophós*; es decir, amante de la sabiduría, perseguidor del saber. A su juicio,

"ninguno de los hombres es sabio, pues sabio lo es sólo Dios". Desde ese día perdura a través de los siglos la limitada apariencia del vocablo, si bien, en el fondo, vuelve a perder su humilde intención, pues una vez más será sinónimo de sabiduría. En pleno siglo XVII se llama filósofos a los científicos. Y Montesquieu, hacia 1720, aún les califica así en sus discursos a la Academia de Ciencias de Burdeos.

Pero bajo esta aspiración griega a la totalidad del saber late un equívoco que la propia naturaleza de las cosas fue encargándose de aclarar. No es lo mismo *totalidad de saberes* que *saber de la totalidad*. Sin embargo, se confundían ambos sentidos en la idea de filosofía, de igual modo que subyacían en tal vocablo otras aspiraciones: filosofía como vida, visión del mundo, preparación a la muerte, ansía de salvación, etcétera. Sin que el equívoco se hiciera patente, la confusión se fue rindiendo a la realidad. Ya sabemos cómo fueron desgajándose, una tras otra, las diversas ramas del ramo filosófico. Cuando una ciencia hallaba adecuado límite a su objeto particular, los objetos de las restantes constituían, en cierto modo, un obstáculo a su normal desarrollo, y para sobrevivir los abandonaban. Poco a poco, todos los científicos irán comprendiendo muy bien la exacta realidad de sus materias respectivas y las correspondientes vías de acceso. Naturalmente, siguen su destino sin vacilar. Llegó al fin el momento en que parecía no quedar nada del árbol materno, aunque, en verdad, aún no se había consumado totalmente el proceso de manumisión. La filosofía –se dijo– no tiene objeto propio, pues las ciencias se han repartido su caudal en hijuelas. ¿A qué se encamina entonces la actividad filosófica? ¿No ha sido desglosada ya la totalidad de los saberes? ¿Por qué persiste con tan ciega tenacidad? Y queriendo explicar la innegable persistencia, se terminó afirmando que la filosofía era una reflexión de segundo grado, un reflexionar sobre los resultados reflexivos de las ciencias.

No obstante, había algo que los científicos no comprendían claramente, aunque era nada menos que la básica actitud de todos ellos; algo muy diferente a la esencial actitud filosófica: la parcialidad de su mirar. Cada científico se orienta a un sector de la realidad, a una de sus provincias. Los números no agotan el ámbito objetivo; tampoco las figuras, ni los astros. Es únicamente una delimitación, a veces muy sutil. Incluso

débese a ésta la precisa claridad que cobran sus objetos. Su grandeza reside en el limitado aspirar. En cambio, el filósofo, con gesto impertinente de gran señor, dirige en torno suyo una mirada circular llena de ambición y de orgullo; no es que recoja la *suma* de sus partes, que pose la complacida mirada en *cada uno* de sus campos; al contrario, la dirige a su derecho sobre toda la heredad, al todo mismo, a *la esencial totalidad* de lo existente. El todo —parece decir— no es la suma de sus partes. En consecuencia, su objeto no es el conjunto de las materias científicas, no se agota en ellas. Cada científico labrará su campo bajo la mirada atenta del señor; pero la heredad en sí la vigila y gobierna él en persona.

Por otra parte, cuando las ciencias se desprenden del tronco general, acatan una razón más profunda que la simplificación de sus cuidados. En principio, ciencia y filosofía investigan con igual inquietud, con la misma finalidad. ¿Qué es esto?, preguntábanse filósofos y científicos. Ambos investigan la esencia, al sentirse incitados por ansia incontenible de saber. Los primeros científicos eran, ante todo, filósofos, ya desde el mismo Thales –padre de la filosofía, a decir de Aristóteles–, quien descubre varios teoremas geométricos. En suma, se enfrentan con los objetos según una misma finalidad: la de saber. Se trata de un puro goce de la mente, de un quehacer sin subsiguiente utilidad práctica, conforme a ese espíritu tan hermoso del pueblo griego –hoy entrevisto como divina puericia–, que se traducía en sutilísimos malabarismos de ingenio motivados por el placer de poner en *juego* la razón. Cuando, por ejemplo, se presentaba Zenón de Elea en el ágora y comenzaba a demostrar limpiamente como Aquiles, el de los pies ligeros, nunca lograría alcanzar la tortuga, o cómo está en quietud la flecha en vuelo, los griegos se sentaban en torno suyo, con los ojos del alma muy abiertos, y una placentera sonrisa vagaba por sus labios. Ingenua emoción conmovía ese corro absorto, cual niños que escuchan con estremecida delicia las mágicas peripecias de algún cuento de hadas. ¿Y qué representaban, en efecto, sino la propia infancia del logos gozándose en el encanto de descubrir mundos maravillosos?

En un principio, pues, se trata del mismo hombre y del mismo fin; únicamente variaban los objetos. Por tanto, de éstos comenzará a brotar las especial distinción en la finalidad. Inclinémonos para observar

de cerca el proceso. Notaremos, ante todo, que la tarea esencialmente filosófica, la metafísica, es —conforme a la frase feliz de Scheler[24]— "una osadía de la razón, que lleva a ésta a avanzar hacia la realidad absoluta, y de la cual sólo puede responderse personalmente". Por ello, sus resultados adolecen de cierto carácter hipotético, del cual pueden salvarse las ciencias, sobre todo las cronológicamente primeras, las exactas. Porque, históricamente, las ciencias van produciéndose con pautado orden, en inmediata supeditación a la sencillez de sus objetos. Primero se forma la geometría, la más simple y visual. No solamente carecen sus logros del carácter hipotético de las valoraciones metafísicas, sino que, sobrepasando el simple aserto, alcanzan total necesidad. Apodícticamente, el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos. Quiérase o no, tal teorema está implícito en la esencia triángulo-rectángulo. El objeto físico –más complicado, menos abstracto–, aunque comienza a ser acosado por los griegos, sólo desde Galileo rinde resultados satisfactorios. El triángulo se da íntegramente en su definición, pero las cosas físicas no se dejan reducir fácilmente a conexión, conceptual. Galileo consigue lo que parecía imposible al aplicar las matemáticas a lo físico, al confundir la realidad con su *medida*. "La naturaleza –afirmará atrevidamente– está escrita con números matemáticos". Esta reducción genial da lugar a la existencia de la ciencia física. Galileo simplifica la realidad concreta, recoge un solo aspecto de la misma y obtiene así el objeto estricto de la nueva ciencia, su auténtica materia. ¿Qué consecuencias tiene esa reducción? Nada menos que una modificación radical en la finalidad del investigar. Como el filósofo, el geómetra –aunque la geometría haya tenido su origen histórico en las crecidas del Nilo– se pregunta todavía por el qué de algo, de la figura. La esencia del triángulo determina sus propiedades. Pero el físico, por lo contrario, debe *eludir la esencia* de las cosas para limitarse exclusivamente a su *medida*. Nunca investiga el *qué* de ellas, sino el *comportamiento cuantitativo*. Persigue aún un saber; más este saber ya es muy diferente al saber esencial. El saber puro de la filosofía se agota en su respuesta a la pregunta originaria, desde la cual

24 Scheler: *Sociología del saber*, II, B, *Sociología de la metafísica*.

inquiere el hombre la total realidad. Mas este otro saber, ya desligado de la realidad total mediante la doble abstracción de ese limitarse a un sector de la misma –las cosas físicas– y a un aspecto de ellas –la medida, necesita justificarse en algo, apoyarse en algo muy diferente de sí mismo. Francisco Bacon tendrá la audacia de confesarlo sin rubor: la finalidad del hombre es el *poder*, el *dominio*. Y en efecto, la ciencia tiende cada vez más a ejercitar esa voluntad dominadora que es la pendiente utilitaria del hombre. En oposición a la filosofía, orientada sólo a *saber*, la ciencia se propone, en última instancia, *dominar*. De ahí esa aplicación de las ciencias llamada *técnica*, que es también su íntima justificación.

Ya ves, querida Helena, como difieren ciencia y filosofía. Si bien coincidían por su aspecto formal, en el resto discrepan por completo. Incluso, es más dilatada la separación entre ciencia y filosofía que entre las ramas científicas más diversas en apariencia –geometría y sociología, por ejemplo–. Un impulso diferente las mueve; pues el filósofo anhela justificar su existir, mientras que el científico olvida la dolorida sorpresa del estar en el mundo, acepta sin más su situación, vuelve la vista en torno suyo y administra, aprovecha. *Saber* y *poder* –dos vertientes del hombre– sólo coinciden en su cumbre, y éste punto único de contacto explica la unidad genética de ambas. Explica también esos curiosos cruces que inesperadamente suelen producirse. Pues a veces el filósofo siente científicas preocupaciones, de igual modo que el hombre de ciencia percibe en su pecho un inexplicable temblor cuando "se asombra y halla la inmensa grandeza de Dios en la acción de un sólo músculo"[25]

25 Montesquieu: *Discurso acerca de las glándulas renales*.

CARTA X

EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA

Comprendo tu insatisfacción, querida Helena. Aspirabas a un claro y riguroso identificar el objeto de la filosofía y mi respuesta quédase en comparaciones. Semejante al objeto religioso, lo afirmaba como totalidad del ser; más hube de apresurarme a diferenciar la filosófica actividad de la religiosa. Recurrí entonces a su semejanza racional con la ciencia, para apresurarme otra vez a resaltar la diferencia de sus objetos. "En verdad —escribes— me siento cual si estuviéramos aún lejos de vago lugar, distinguiendo apenas su torre sobre la masa gregaria de tejados. Y, además, confieso ser harto impaciente para conformarme con este dar vueltas en torno de algo. Frente a una villa desconocida, siento la comezón de asaltarla, de perderme por sus calles y rincones, por sus patios y plazas; palpando, por decirlo así, su realidad humana, verla y olerla, para luego subir a la torre más alta y contemplar desde su altura, como un pájaro, el agitado tráfago de sus habitantes, su ir y venir sin sentido aparente, su nerviosa movilidad enclaustrada. ¡Pero este dar y dar vueltas en torno, sin decisión para entrar, como yo sé hacerlo, a toda velocidad, entre nubes de polvo y asustado cacareo de gallinas!... ¿No podríamos colarnos de rondón en esa hosca fortaleza que parece ser la filosofía? Ya ardo en deseos de ver su plaza mayor, de contemplar un alféizar desbordado de geranios o claveles, tras cuyos cristales, con reflejos de eternidad, se adivina el ensueño de una muchacha acuciada por el deseo de vivir lo desconocido, mientras sus ojos se velan de tristeza al verme aparecer y darse cuenta, una vez más, de su sino sedentario. ¡Decídete, querido filósofo! El objeto de la geometría es la figura; de la aritmética, los números; de la astronomía, los astros...Dime con la misma precisión cuál es el objeto de la filosofía".

Temo mucho, querida Helena, que no pueda satisfacer a tu antojo tal modo de sentir. Temo también tu impaciencia, tu desbocada ansia de poseer lo entrevisto. Vives tan maravillosamente entregada a las cosas, tan rendida a sus caricias, que apenas puedes sospechar que violentas la realidad para obligarla a tu deseo. Agotas el pleno goce de la vida, abarcándola en su redondez, desnudando en ella todos tus sentimientos y sentidos. ¡Maravillosos sentidos, querida Helena! Como antenas finísimas, palpas con ellos la rosada epidermis de las cosas, sabiendo apreciar incluso el vano aire de un esguince. Diríase que todo tu ser está en vigilante tensión ante el contorno —un contorno lujuriosamente poblado de colores, sonidos, perfumes, calideces...—. Toda la gama sensible llega a ti en sumisa plenitud. No contenta con ello, sabes mantener el eco entrañable de esa entrega en el acunado abrazo de tu delicado sentimiento. Vives y revives las cosas con finísima acuidad. Tu alma de artista mantiene en constante vibración sus tensas cuerdas, posibilitando así un múltiple y tenaz ir y venir desde la rotunda presencia a la escorzada lejanía entrañable. Te rindo por ello un homenaje de franca admiración. Pero también es cierto que no existe persona más ajena que tú a la antinatural posición del filosofar. Porque el filósofo es un curioso ente empeñado en insólita perspectiva, pues da un manotazo a las cosas para quedarse a solas con sus esencias. En vez de acariciar la epidermis de lo dado a los sentidos, de gozar su vital presencia, necesita ausentarlo para ponerse a contemplar su envés, el aceitado mecanismo que lo explique. Como un diablo cojuelo, rehuye la apariencia, saca al aire la interioridad siempre escondida. Ciertamente, nunca hallará claveles, como el botánico no verá claveles jamás aunque tenga uno en la mano, en reventada y roja catarata, sino un diafragma floral o, a lo sumo, un ejemplar de la familia de las cariolífeas. Sí, sí; no necesitas protestar: ya sé que nunca has pretendido hallar claveles en mis cartas, que se trata de un modo de decir, de una imagen poética. Pero ese párrafo tuyo es revelador, pone al desnudo tu alma; en el fondo, quizá sin saberlo, siempre buscas claveles en la vida —quiero decir, cosas, presencias tangibles— para gozarlas con delicia o expresar sin maldad tu desdén.

No obstante, tienes razón: es preciso determinar con mayor rigor el objeto de la filosofía. Sin su previa traza, ¿podría haber un filosofar certero y

válido? Como toda actividad, la filosófica precisa conocer su objeto. Podría alzarse por azar ante nosotros, cual vemos en la calle una pelota a la que damos un puntapié sin que tal acto constituya un auténtico juego. Pero filosofar no es un dar esporádicos puntapiés al objeto de la filosofía, sino constante y tenaz persecución de su pelota. Sólo que este objeto no está ahí, en torno nuestro, como la pelota o el clavel —como las co- sas—. El clavel del botánico no es una flor precisamente, sino un sistema de conceptos traducido gráficamente en diafragma floral. No es cosa, y, sin embargo, el botánico crea sus objetos partiendo de las cosas. De modo semejante, el físico también debe crear su objeto, pues la medida de las cosas no está ahí, por si misma, separada de todo lo demás. Es él, el físico, quien aplica un metro arbitrario a las cosas, incluso a las más rebeldes a medida, y se ve entonces forzado a nueva arbitrariedad, mediante la cual traduce, el calor, por ejemplo, en extensión de la columna termométrica. El físico y el botánico, en suma todo científico, todo investigador, sustituye unas cosas por otras, paralelamente a la sustitución de las cosas por conceptos. Tal tarea supone agudo ingenio; pero es perfectamente factible, pues todos ellos parten de alguna cosa del contorno —el botánico, de las plantas; el físico, de los fenómenos de la materia—. La errónea, pero fecunda sustitución de la ciencia es posible porque el científico no se preocupa de saber qué son, sino de saber cómo se comportan sus objetos. Dentro de las dos mil variedades que dicen tiene el clavel, todos se comportan con arreglo a esa estructura de sus pétalos, sépalos, estambres, etc., perfilada en su diagrama floral; pero qué sea el clavel, además de esta coincidencia genérica, es algo que al botánico le tiene sin cuidado. Tú sabes, sin embargo, querida Helena, del maravilloso asombro de preguntarse por qué existe una flor, cuando pudiera no haber existido; no asombrándose de que exista ahora, en primavera, en este lugar de nuestro continente, ni siquiera en esta edad del globo terráqueo, sino del hecho de existir ésta y todas las flores, de adivinar, tras su sencilla hermosura, estremecido pálpitos de creación. El hombre puede preguntárselo, y se ha expresado poéticamente este sentir diciendo que la huella de Dios aparecía en la más humilde margarita. No tiene otro origen el radical amor del *poverello* de Asís. Y en su virtud, nuestro fray Luis de Granada

supo descubrir con agudo mirar, en la perfecta estructura de la granada o en la barroca rueda de la cola del pavo real, la grandeza del poder y de la sabiduría divina. Como ves, el científico se conforma con hallar una ley de comportamiento a todo lo existente, mientras el religioso va más allá de cuanto existe, en angustiosa búsqueda de una última explicación. El primero se atiene a este mundo, el segundo huye de él por la etérea escala de la fe. Pues bien: más fundamentalmente audaz que el científico, aunque partiendo de este mundo en comprensión racional, el filósofo persigue la clave última de lo existente, su causa más remota. Quisiera hallar una respuesta única, como es única la respuesta del hombre religioso, pero sin rehuir el mundo y vagar por la trascendencia de Dios. En su anhelo, Dios, el mundo y el hombre necesitan explicación racional, dilatada entrega del *qué* esencial. Pretende comprender a fondo, de raíz; no le satisfacen los saberes truncados y cortos de las ciencias. Estas quizás lograrán sentido integradas en su redondez final, cual gajos de una naranja en su unidad; pero al hombre *le urge* su filosófico saber, *no puede esperar* que el fruto de la ciencia madure y caiga por sí solo.

Tenemos nombre para esos diversos gajos —figuras, números, astros—; pero nos falta, en cierto modo, el nombre que apunte concretamente a esa totalidad, si bien la filosofía debe llamarla, con definidora expresión, realidad radical, tratando de subrayar así su carácter de última explicación. Nada más natural. Los astros son cosas que se adentran por los ojos de la cara; números y figuras son, en cierto modo, creaciones de la mente ante las cosas mismas. ¿Pero vemos esta cosa total, cuyos últimos escorzos se pierden en la presentida presencia de Dios? La invención de algo que sustituya esta realidad, a diferencia de la invención geométrica de la figura, no supone una visión carnal, en la cual se entregan generosamente las cosas, sino un aprehender vislumbres fugitivos. El filósofo debe asir el trasfondo de lo huidizo para asentar en ello su castillo de inferencias. Del éxito del asir depende el objeto. Por eso ha podido decirse, sin recaer en metáfora, que el filósofo comienza su construcción creando su propio objeto.

¿Significa esto que la filosofía sea una vana quimera, un alarde de pura imaginación? Por lo contrario, observa cómo aspira a exactitud y

objetividad semejantes a las de las matemáticas. El soñador podrá gozarse en el puro arabesco de ilusiones, pero el filósofo se ciñe con frío y obstinado rigor a los datos objetivos. No, querida Helena: la filosofía no es un vano imaginar, sino un amoldarse humildemente a la exigencia de la cosa. Por desgracia, ésta no se entrega sin más; debe perseguirse en infatigable acoso.

Como toda ciencia, como toda actividad mental, la filosofía también tiene su objeto. El objeto —*objectum*— es lo contrapuesto, eso que se opone o es término al quehacer. Objeto es cuanto se alza ante un sujeto. Este puede tener ante sí numerosos términos de su actividad racional, y es libre de escoger uno u otro; pero, una vez orientado a determinado objeto, es éste quien gobierna o impone su objetividad al pensar. Ante el triángulo hemos de reconocer su ley: el valor de dos rectos que tiene sus tres ángulos, por ejemplo. Por consiguiente, la construcción conceptual del sujeto será diversa según el objeto enfrentado a su actividad. Y filosofar es atenerse a la formulación de las propiedades ordenadas por el propio objeto filosófico, venerar la verdad.

Pero entremos en la "hosca fortaleza"; no en raudo automóvil y entre nubes de polvo, sino a pie, despaciosamente, observando el paisaje con aguda y clara curiosidad. Aunque estamos aún fuera de la filosofía, estamos como siempre en la vida, y ya sabemos que uno de los quehaceres del vivir consiste en *pensar* las cosas en torno. El *pensador* abre curiosamente los divinos ojos del espíritu. No hacen otra cosa el científico y el filósofo. Sin embargo, a diferencia de éstos, el mero pensador se queda en sus descubrimientos inconexos, mientras aquellos estructuran sus logros —sin que necesariamente se constituyan en *sistema*—. Creo que al caso —para entrar en esta pequeña aldea—, nos será suficiente la actividad del pensador. Cualquier persona algo observadora puede verificar la experiencia y obtener claras conclusiones de su sencillo mirar en torno.

Iniciemos nuestro paseo. Ante nosotros aparecen las primera y aisladas casas del poblado. Un asno grave y calmoso —un asno filosófico— mueve rítmicamente sus frágiles patas al borde mismo del camino. Desenfadados arrapiezos trepan por la tapia de un huerto, atraídos quizá

por la frescura de unas cerezas. De la blanca carretera se alza a nuestro paso un polvillo impalpable que nos reseca la boca. Del cielo azul e inmóvil llega súbitamente un vuelo ágil, un piar fugitivo que subraya la sorda vibración del silencio. ¿Qué es esto, nos preguntamos, el silencio y el piar de los pájaros, este polvo impalpable y nuestra sed, la tapia de ese huerto y sus cerezas, el asno y su cansino caminar? Ciertamente, son cosas minerales, vegetales, animales; ese silencio que así vibra en nuestros oídos, esa sed apremiante, son sensaciones nuestras, de nuestra intimidad. Pero todas ellas, cosas o sensaciones, coinciden en ser objeto de nuestra percepción, en ser término de nuestra aprehensión. ¿Y qué son, en última instancia, todas ellas? ¿Qué notas comunes podríamos hallar en tan diversas realidades? La sed y el cielo azul, el asno y las cerezas, todo eso se vincula a esta coincidencia: *está ahora ahí*, ante nosotros. Podemos predicar de todos ellos una esencial supeditación al tiempo y al espacio. Considerémoslos, como una serie de objetos existentes; y pues son cosa, *res*, llamemos *objetos reales*, a los componentes de esta serie.

Pero, ¿son *reales* todos los objetos contrapuestos a mi conciencia? La graciosa fragilidad de ese asno, ¿no recuerda a *Platero*, el poético borriquillo de Juan Ramón Jiménez? Es este un borriquillo muy particular. Juan Ramón le califica de único muchas veces, y con razón, pues es especie e individuo al mismo tiempo. Siente por su inusitado compañero un cariño entre fraterno y paternal. En cierta ocasión, como se proyectara una edición ilustrada de este poema en prosa, el poeta rechazó con impaciencia los dibujos propuestos. "Platero" no tenía, no podía tener esos toscos perfiles; aspiraba a ver un asno diferente a todos los demás, quintaesenciado en pura gracia; quería un asno..."de cristal". En verdad, "Platero" no es de carne y hueso. No está ahí, en el tiempo y el espacio. No es de este mundo real, sino del mundo ideal del poeta. Como el centauro o la sirena, no existen ni han existido nunca, no existirán jamás. Simplemente, es. Todos sabemos de su ser, y hasta le conocemos mejor que a un asno cualquiera. ¿Pero quien le ha visto caminar, salvo por el mundo irreal del poema? Indudablemente, "Platero", como el centauro o la sirena, no puede reducirse a esa serie de objetos calificados de reales. Se trata, pues, de un ejemplar de otra serie, forma parte de un conjunto

de objetos que no están, sino que son. Llamémoslos objetos ideales, para subrayar así su ser en el ámbito de la idea. ¿Podríamos pensar entonces que son imaginaciones nuestras, algo dócil a nuestra fantasía? Veamos si siempre ocurre así. Ese asno que camina ante nosotros al borde de la carretera, tiene cierta semejanza con “Platero”, el asno ideal. ¿En qué consiste esta semejanza? Ciertamente, la semejanza no está hic et nunc, aquí y ahora, como está el asno real. No pertenece a los objetos de tal serie y, sin embargo, es, pues la tenemos ante los ojos de la mente. La igualdad, la diferencia, todas las relaciones, en suma, coinciden en dicha peculiaridad. Las relaciones, concluimos, son objetos ideales. ¿Pero modificamos a capricho esas relaciones?, ¿Podemos asegurar la igualdad de lo que es diferente? Las relaciones no son simples fantasías, sino algo existente por sí mismas en el mundo ideal, algo que se nos impone con la objetividad del triángulo. ¡Ah!, también las figuras geométricas y los números son objetos ideales, entes fuera de todo espacio y tiempo. Pues bien: ¿existe algo más exacto y objetivo que las matemáticas?. Sus objetos no son cosas de este mundo nuestro que nos rodea, pero tampoco caprichos de la imaginación. Por tanto, hallamos en la nueva serie unos objetos dóciles a nuestro fantasear y otros que nos imponen, con recia mano, su ley.

Ahora, ante ese asno obstinado en caminar por el borde mismo de la carretera y tras cuyos frágiles pasos nos encaminamos al poblado, ¿no sentimos estética emoción? Nos recuerda a “Platero”, sus andanzas y aventuras por el encerrado ensueño andaluz de Juan Ramón. Una ternura nueva brota del hontanar de nuestro ser. Ese asno, que antes considerábamos con irónica mirada, aparece ahora nimbado de poética luz. Sin duda es el mismo que era, pero vale más para nosotros. ¿Qué es eso ahora añadido a su ser real? Lo añadido no es propiamente el asno ideal “Platero”, pues, en verdad, es él mismo, el asno de carne y hueso, el que así nos conmueve. Confesémoslo: no habíamos observado bien su particular encanto, su gracioso caminar. Sin duda alguna fue un borriquillo así el que sugirió a Juan Ramón la idea de su magnífico poema en prosa. Ese encanto, esa gracia que ahora porta le hace valer más a nuestros ojos. Y esa añadidura a la cosa, ese valer, está en la cosa

sin ser la cosa misma, es una cualidad ínsita en ella, aunque distinta de las cualidades suyas que percibimos mediante los sentidos. Se trata de una cualidad irreal. No existe ni la *percibimos*; luego, no es real. No es ni la *conocemos* mediante el pensar; luego, no es ideal. No obstante, está ante nosotros de modo inmediato; y nuestro aprehenderla consiste, no en percibir o pensar, sino en apreciar su valer, en *estimarla*. Primero no la habíamos visto, éramos ciegos para este valer; ahora hemos llegado al mismo mediante nuestra estimación.

Existe, por tanto, una nueva serie de objetos. Ante los arrapiezos robando cerezasas sentimos desestimación. Tal acto es reprobable. Un valer negativo se añade al acto real de saltar la tapia del huerto ajeno. Caemos así en la cuenta de un valer moral, positivo o negativo, de igual modo que existe un valer estético, también con doble signo. Un valer o no-valer es la nota común a estos nuevos objetos que se nos enfrentan, y por eso los llamaremos valores. El valor no existe ni es, sino que vale. Tiene la característica de darse en forma polar; es decir, oponiendo a cada valor su contravalor correspondiente. Lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo útil y lo perjudicial, lo vital y lo antivital, lo religioso y lo demoníaco, son polos opuestos de los valores estéticos, morales, útiles, vitales, religiosos. Además, mantienen con todo rigor su rango, su escala jerárquica, tanto entre sí como dentro de cada clase. Y todos ellos se nos dan de modo inmediato en el acto de preferir, de estimar, que los recoge de sus soportes materiales —cosas o personas— llamados *bienes.*

En el polvoriento paisaje hemos distinguido tres clases de objetos: *reales*, *ideales*, *valentes*. Entonces —refutarás— no cabe hablar del objeto único de la filosofía. Al pronto, así parece. Recuerda, sin embargo, que se pluraliza también el enfoque del geómetra: punto, línea, plano, volumen. Y, ¿no los reduce a lo genérico, a la figura? Algo parejo cabría en nuestro caso. Precisemos, ante todo. El *pensador* estudia dichos objetos, parte de ellos, pero el *filósofo* pretende ir más allá de estos objetos sin suprimirlos. ¿Cómo lograrlo? Observa que son tan esenciales sus diferencias, que sólo podrían coincidir en algo ajeno a ellos mismos: su *darse al sujeto*. Son los posibles objetos de todo sujeto desde el ámbito del hombre. Coinciden como término de nuestra actividad. Vivir es topar con ellos. *Ergo*… No

cabe duda: están con nosotros, dentro del *ámbito común* donde alentamos. He aquí un objeto más, nuevo término al pensar. Como el huerto o la sed, la sirena o el triángulo, la vida es un *objectum* ante el hombre. ¿Qué es la vida?, entonces.

Cual los objetos reales, está, existe, se vincula al tiempo y al espacio; pero, a diferencia de éstos, es el *receptáculo de las tres series nombradas*. Por consiguiente, está en un plano diferente, más hondo y primario. Además, *nos encierra a nosotros* —ciertamente, algo real, pero entes en actitud de sujetos, no de objetos—. Como los objetos ideales, predicamos el ser de nuestra vida, pero a diferencia de éstos, la vida está en el tiempo, fluye en la temporalidad. ¡Curiosa temporalidad! Deslízase a la nada en lo *ya-sido*, y más que efectivo *ir-siendo* se adelanta como *querer-ser*, pues vivir es futurizar, proyectarse. Tampoco se agota en cuanto valor, aunque se estime, ni se resume en mera suma de objetos. En rigor, es una constelación de objetos en torno al sol de la conciencia.

De este modo, la *diversidad de lo real* —las tres series de objetos— *halla su conexión, su unidad*, de manera semejante a como la figura constituye la última realidad del geómetra. La vida, es decir, el *hombre y su circunstancia,* es la realidad última o *radical* que resume los posibles objetos del filosofar. Desde ella, en ella, el hombre maneja cosas, define los objetos ideales, estima los valores. Desde ella también, el hombre trata de adentrarse por otras realidades más fugitivas e inasibles que los mismos valores. Estos, como las cosas y los entes ideales, se nos dan inmediatamente. ¿Existen, sin embargo, realidades no directamente experimentables por el hombre? El alma, por ejemplo, jamás será aprehendida inmediatamente, pues el alma es estricta realidad aprehensora, sólo sujeto. Y como el alma, la cosa en sí, la sustancia, Dios mismo, son algo a lo que sólo llega la inferencia racional a fuerza de negaciones y manotazos a la realidad más próxima e inmediata. He aquí otra clase de objetos: los *metafísicos*.

Por tanto, *el objeto de la filosofía es la vida*. No la vida biológica -la cual es objeto de la biología-, sino esa *última realidad que complica la esencial relación entre objeto y sujeto*. A lo largo de toda la historia de

la filosofía, los sistemas han basculado violentamente de un polo a otro de esta realidad presente e insoslayable. Para unos, la auténtica realidad era la cosa, la res, siendo las ideas del hombre, los pensamientos, una simple derivación de aquélla, y se llamó realismo a esta corriente que hace gravitar sobre la res el acento de la existencia. Por lo contrario, otra corriente considera las cosas en cuanto derivadas de las ideas, y se llama por ello idealismo. Para éste no existen objetos sin sujeto pensante; para aquél sin objetos no puede concebirse el sujeto. Ambos erraban y ambos tenían razón. Pretendían reducir un polo de la existencia al otro, sin observar que la realidad básica era la unidad de su enlace, ese *ser el uno para el otro*. En verdad, las cosas no son posibles filosóficamente sin una conciencia aprehensora, pero la conciencia en sí misma es una abstracción. Lo realmente existente es *la unidad de la conciencia y de las cosas*. "Yo soy yo y mi circunstancia", dice Ortega desde 1914, en las *Meditaciones del Quijote*, su primer libro, resumiendo así con tajante fórmula la unidad del mundo y de la conciencia. Por tanto, el yo y la circunstancia son inseparables, constituyen los elementos de algo básico y previo: *la vida*. El sujeto está en la vida, como lo está el objeto; pero esta relación dual no está en parte alguna, es la *radical realidad*, la última explicación posible. Rodeándola, la nada originaria cuya mención nos angustia. De modo semejante al comportamiento del planeta -incurso en su órbita inexorable-, la vida gira en un éter inexistente, se asienta en la inefable nada. Más allá, dejándose adivinar en radiante temblor, en música sideral de las esferas, presentimos esperanzados el regazo de la Divinidad.

CARTA XI

EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA. —LA INTUICIÓN

La lucha personal de los pensadores ha agudizado de tal modo los métodos, que realmente se pueden descubrir verdades.
Nietzsche: Humano, demasiado humano.

Querida Helena: Ante la misma cosa, distintos espectadores aprecian diferentes objetos formales. Viendo una naranja, el pintor se fija en su forma coloreada; la compradora, en su clase y calidad. El primero sopesa las relaciones cromáticas con los demás elementos del bodegón que proyecta. La segunda, desdeñando la forma por sí misma, trata de adivinar sus cualidades internas: cantidad de zumo y sabor. Les mueve distinta finalidad y, en consecuencia, difieren sus comportamientos. Con otras palabras: el hombre no se sitúa ante las cosas en actitud carente de algún giro subjetivo. Todo quehacer se orienta materialmente a un objeto; pero el quehacer, además, persigue la finalidad del agente, la cual limita o recorta el objeto real en objeto formal y determina el comportamiento correspondiente.

Este modo de encarar el objeto, de acercarse al mismo, constituye el método. Toda actividad del hombre tiene su método, precisamente el adecuado al caso. No es el azar quien guía nuestro encaminarnos a la cosa, sino el propósito o fin que nos mueve. Quizá se pretenda hacer algo con nuestra naranja: negociar, transformarla, trasladarla de lugar; quizá el afán sea meramente contemplativo: gozar de su presencia o de su aroma, pensar qué sea como entidad. Cualquiera fuere la finalidad, nuestro quehacer se acerca al objeto, pone en marcha un método inquisitivo con el cual clarifica su meollo, riesgos y recursos. Cuando lo hemos averiguado, pretendemos comunicar a los demás nuestras pesquisas. Nos guía ahora el afán de exponer, no el de descubrir. El método cobrará entonces

características muy diferentes de las peculiares a las tareas inquisitivas. Existen, pues, dos clases fundamentales de métodos: de investigación y de exposición.

Sin el primero, el segundo carecería de base. Cristóbal Colón no ha expuesto las características del nuevo continente americano, pero ha realizado una tarea mucho más importante: lo ha hecho posible a nuestra curiosidad. De modo semejante, sin los logros heurísticos no existirían los dilatados continentes de las ciencias. El método de investigación nos encamina al objeto mismo, nos da la posibilidad de apresarlo, de hacerlo nuestro. En comparación a tal hazaña —mediante la cual se puebla y se ensancha nuestro mundo— las tareas expositivas de la ciencia parecen ridículos afanes de pigmeos.

La finalidad de la filosofía ante su objeto aparece muy clara y precisa. No pretende hacer ni dominar; sólo le mueve una desinteresada contemplación. Como el científico, el filósofo quiere conocer, pero en rigor aún limita a más desinteresada zona del conocer su anhelo: sólo intenta la aprehensión pura de esencia. Porque el científico podrá vivir en el aire enrarecido de la teoría; pero la ciencia misma se mueve por íntimo impulso de dominio: pretende domeñar la naturaleza, mantener en la mano las riendas legales. En cambio, el afán vital de la filosofía no se impone al mundo circundante con cerrado ademán de posesión, sólo busca una respuesta que aclare la existencia y calme la angustia de su pecho.

El filósofo se encamina a la aprehensión de su objeto. ¿Cómo lo consigue? Ahora comienza la dificultad. Si el objeto hubiera estado absolutamente determinado a lo largo de la historia del filosofar, tendríamos en cierto modo una sencilla ecuación. El método –su incógnita– dependería de los otros dos valores de la misma: objeto y finalidad. Pero he aquí que uno de estos datos es una variable. El filósofo, como el escultor ante el barro, se ha visto obligado a modelar reiteradamente la faz de su objeto. En consecuencia, las variantes de su especificación repercuten en el despejar de la incógnita.

Esto explica, querida Helena, el amplio muestrario metodológico que la filosofía despliega históricamente ante nuestra vista. No intentaré

siquiera enumerarlo. En vez de ayudar, complicaría sin lucro la tarea. Por lo demás, si deseas una aproximada idea de conjunto, nada más breve y divertido que esta curiosa clasificación de Francisco Bacon: "Los filósofos que se han dedicado a tratar las ciencias se dividen en dos clases: empíricos y dogmáticos. El empírico, semejante a la hormiga, se contenta con acumular provisiones, que consumirá más tarde. El dogmático semejante a la araña, va tejiendo telas cuya materia extrae de su propia substancia, y las cuales son admirables por la delicadeza de su trabajo, pero sin solidez ni utilidad. La abeja está en el justo medio: saca la materia prima de las flores y jardines; después, mediante un arte que le es propio, la trabaja y digiere. La verdadera filosofía hace algo semejante".[26]

Volvamos a nuestra naranja. Como será la última vez, no tengo inconveniente en regalártela. Tuya es. ¿Verdad que su peso sorprende, dado su tamaño? Al oprimirla entre tus dedos, observas su relativa dureza. Golpeándola, percibes cierto sonar. Ya habías visto su espléndido color. Ahora, al olerla, te embriaga grato aroma. ¡Magnífica y apetitosa naranja! Comiéndola, notas ligera frialdad, pero su sabor agradable te compensa.

No podrás negarme, querida Helena, que esa naranja ha sido poseída por tus cinco sentidos. Se te ha entregado en sensaciones cromáticas, auditivas, táctiles, olfativas y gustativas. Por ello, tampoco podrás negarme la existencia de un conocimiento *inmediato*, la intuición sensible. Se llama así -*intuición*- para subrayar su inmediatez a los sentidos, ese entregarse sin mediación alguna. Etimológicamente, supone una metáfora, pues *intueri* significa ver. De tal modo resalta el color, que no dudamos se entrega por sí mismo. ¿Más no sucede igual con los demás sentidos? Por eso, con extensión justificada, llamamos intuición a todo conocer sensorial. Entre el objeto y nosotros nada se interpone.

Por desgracia, esta aprehensión mediante los sentidos, este conocimiento sensible, carece de valor para la filosofía. Sin duda, tal conocer es primario y fundamental para nuestra vida. Sin él ni siquiera se viviría,

26 Bacon: *Novum Organum*.

excluída la pura función biológica. ¿Qué sería una vida cuyos puentes a lo real quedaran cortados? Tú, que eres tan inteligente, tan sensible, y también tan maravillosamente femenina, quizá sabes de María Lenéru, esa pobre alma tensa y dolorida cuya peripecia emocionada seguimos en las pautadas fechas de su Diario. María ama la vida -"*j'aime prodigieusement la vie*"-. En su acendrada coquetería femenina, nos confiesa que prefiere "ser inimitable en la manera de llevar un modelo de Chevert a poseer todo el talento y toda la fealdad de las Elliot y las Staël". Pero esta deliciosa criatura es víctima de doble desgracia: padece total sordera y sus ojos se obscurecen con estremecedora crueldad. Precisamente los dos sentidos calificados con razón de intelectuales, la arrojan sin piedad al margen de la vida. Su más amarga queja se centra en la sordera. Aunque la materia desaparece para un ciego –escribe en una ocasión–, "se establece contacto de alma en alma"; pero, cuando la palabra desaparece "los seres se transforman en cosas". Siempre sumida en ese abismo sin sonido, María repite una y otra vez su letanía dolorosa: "La sordera es una tortura moral cuyo fondo aún no he visto. Un ciego pierde su cuerpo; un sordo, su alma". ¿Imaginas, querida Helena, la estremecedora y desgarrada vida interior de la pobre María? ¿Imaginas el angustioso sentimiento de una criatura sepultada en la tumba de su propio cuerpo?

Más, no perdamos nuestro camino. Decíamos que sin conocer sensible, sin el múltiple puente de los sentidos, el ser humano carecería de verdadera vida. La intuición sensible es, por consiguiente, la base vital del filosofar. No obstante, está desprovista de valor filosófica. Los sentidos nos entregan los objetos de su concreción, en su palpitante riqueza. Gracias a ello, podemos describirlos, enumerar sus particulares detalles. La pintura más detenida y minuciosa del más hábil novelista no logra jamás sustituir la riqueza aprehendida de la percepción, aunque en esa pintura se haya abarcado de contrabando mucho más de lo estrictamente percibido. Sólo viendo se ve el color; sólo oyendo se oye el sonido. Pero este color, este sonido, todas las sensaciones que suscite en nosotros una cosa cualquiera, nunca pueden cruzar por sí mismas la frontera de esa individualidad. Y la filosofía, como las ciencias, aspira a lo universal. No le interesa este hombre, sino el hombre en sí. Si se quedara en simples

datos particulares, no obtendría consecuencia alguna. El filósofo no se pone a mirar con los ojos de la cara, pues de nada le serviría lo visto. La filosofía utiliza conceptos para ligarlos en juicios, hasta lograr una consecuencia lógica. Y los conceptos, los juicios, son unidades invisibles, puros esquemas mentales que resumen alguna serie de cosas o una nota abstraída de ellas. Así, con ocasión de estos libros que leo, pienso el libro en general; lo blanco algo amarillento de esta página sugiere la idea de blancura. Ciertamente, el sentido de la vista ha sido el punto de apoyo empírico para elevarme al concepto; pero, con la vista solamente jamás habría salido de las concretas cosas del contorno.

Prosigamos. Consideras bastante roja la piel de este libro, de tonalidad muy semejante al esmalte de tus uñas, al marco de aquel retrato. Lo rojo del libro está ahí, entregándose a tu vista, como están ahí los rojos del esmalte y del marco. Más, ¿dónde está esa semejanza misma, o la posible diferencia que entre ellos se evidencie? Se trata de algo que no está ahí de igual modo que el color; algo que no podemos ver directamente con los ojos de la cara. Sin embargo, se presenta ante nosotros, lo aprehendemos. Todas las relaciones son de la misma índole. "Juan es más alto que Pedro, éste es más grueso que Antonio". "Esta nota del piano es más aguda que la anterior". ¡Cómo se ve que es hijo de su padre!". En todos estos ejemplos, la relación misma no llega a los sentidos, aunque se apoya en ellos. Igual sucede con relaciones enteramente desprovistas de base sensible: el todo es mayor que la parte, algo es igual a sí mismo, todo efecto tiene una causa, derecha e izquierda, arriba y abajo... En suma: todas estas relaciones, tengan base sensible o no, no son sensibles, no poseemos intuición sensible de ellas. Sin embargo, tampoco se dan mediante una inferencia. Se nos entregan de golpe, con la misma inmediatez que el color o el sabor de la naranja. Extendiendo una vez más la metafórica expresión, las llamamos *intuiciones* para indicar su inmediatez.

Ahora comprenderemos mejor en qué consiste ésta. Se trata, en suma, de oponer dos tipos de conocimiento o aprehensión de la realidad. El detective no ha presenciado el crimen, pero su oficio le obliga a descubrir al criminal. ¿Cómo lograrlo? Sencillamente, se pone a discurrir sobre el caso. Dada la hora exacta del mismo y los posibles autores, descarta

de su lista a las personas que puedan presentar una coartada suficiente; luego investiga quien o quienes tenían motivos para cometerlo. Como un hombre de ciencia o un filósofo cualquiera, el detective va dando vueltas en torno a su objeto, discurre o transita por él. Consigue así un conocimiento mediato, discursivo. En suma: una inferencia. De unos hechos concretos, particulares –la caída de varios cuerpos–, el científico obtiene algo general, la ley de gravedad. Es ésta una inferencia mediata cuyo tipo se llama inducción. De un hecho general –la necesaria mortalidad de todos los hombres– se obtiene la consecuencia de la inevitable muerte de un hombre particular. El tipo de esa otra inferencia mediata se llama deducción. Deducción e inducción son dos maneras mediatas de conocer. Pero, ¿no puede darse un conocimiento inmediato, que aprehenda su objeto sin inferencia mental alguna? Sabemos, por lo pronto, de la intuición sensible y de la intuición intelectual. Y si bien la primera no es válida para la filosofía, ¿no podría servirnos de algo la segunda?

Precisemos algo más. ¿Qué nos entrega verdaderamente esta nueva intuición? Ya lo hemos adelantado: relaciones. ¿Y qué son las relaciones? Simples comparaciones puramente formales. De dos objetos diferentes –una joya, un bombón de chocolate–, no obstante el hondo abismo que las separa, sin duda podré establecer ciertas comparaciones: la joya pesa más que el bombón, sus volúmenes son semejantes, el color difiere totalmente...Todas estas comparaciones son independientes de la esencia misma de los objetos comparados. No me pregunto qué es la joya, el chocolate; me conformo con esas cualidades comunes: forma, peso, color... Concluyamos: tales intuiciones son intelectuales, pero *formales*. No dan la materia de los objetos, su *qué*. Se limitan a la exterioridad de los mismos, dejando de lado lo que son.

Desde luego, la *intuición intelectual formal* carece de valor filosófico. ¡Menguada labor la del filósofo, si se quedara en estas apariencias! Por suerte, la filosofía cala más hondo y mejor. Su pesquisa se encamina al ser de las cosas y, en última instancia, a la esencia de la totalidad. La intuición formal no le sirve de nada. No llegando con ella a la consistencia de los objetos, no diciéndonos en qué consisten, no logra la finalidad filosófica. Tendrá a lo sumo el valor de medio para alcanzar una construc-

ción ulterior —como sucede con los principios lógicos, con las esencias forma-les–. Mas si el filósofo no dispusiera de otro recurso para llegar a la esencia, la filosofía no sería una realidad.

¿No sugiere esta misma incapacidad la característica de un medio pertinente? ¿Será posible una intuición intelectual que cale en la esencia de los objetos, poniendo al descubierto la entraña de su materia? ¿Podrá disponer el filósofo de ese maravilloso escalpelo que sería la intuición intelectual *material*? Puedo adelantarte que es posible, que existe, en efecto. Precisamente, es ésta la mentada cuando se emplea en filosofía, sin otro aditamento, este simple vocablo: *intuición*.

CARTA XII

LA INTUICIÓN Y SUS CLASES

El hombre, querida Helena, es un viviente de gran complejidad. Quiere y siente, ama y padece, recuerda e imagina, calcula y razona, añora el tiempo ido o se abre a la esperanza del porvenir. Todas estas posibilidades y otras semejantes, van apareciendo por la inquieta pantalla de su conciencia. Son, podríamos decir en el sentido más popular de la frase, las cosas que le pasan por la cabeza, que se agitan en su interior. Descartes las llamaba *cogitaciones*. El *cogitare* resume todo acto psíquico. ¡Qué compleja diversidad la de estos actos! En efecto: ¿no va gran diferencia de amar a calcular? Recuerda la frase de Goethe: se calcula la dote, no el amor. El hombre es algo más que pensamiento; hasta el pensar la porción más breve de sí mismo. Pero he aquí que muy pronto —en rigor, desde el mismo Descartes— se cayó en el engaño de confundir la parte con el todo. Una tradición, cuya raíz penetra por el subsuelo mismo de la mente griega, reducía el hombre a pensamiento. Y extremando aún más el error, se insinuó: las cogitaciones son los juicios y sus inferencias lógicas. Te parecerá absurdo, más fue así. No caían en la cuenta de algo para ti evidente: que en el simple ver un color, en la nota musical ahora llegada a la conciencia, no hay pensamiento; pues el pensar es algo diferente del percibir, del representar, del querer, así como, dentro del pensar, caben otros pensamientos cuyos caracteres en nada concuerdan con los juicios lógicos. De este modo, el hombre, afortunado poseedor del logos, resulta víctima de su propio poder; se considera mero agente aprehensor de conceptos, los cuales, –afirmándose o negándose– constituyen juicios, que luego dan lugar al razonamiento. Todo ello ordenado por categorías lógicas, formas a priori de este razonar; y nada más. Conocimiento sensible y conocimiento discursivo. He aquí todo el hombre.

Quien parta de tan limitado enfoque propende a desestimar la intuición –en el sentido material ya indicado–. ¿Resulta ahora extraño que la hayan negado diferentes filósofos? La afirmación de Pascal —"*le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas*"— se les antoja un dislate, al menos una frase poética. ¿Pero qué silogismo nos lleva a contemplar la persona amada? Vemos, intuimos en directa presencia su amor, aunque el nuestro pueda cegarnos y conducirnos al engaño. Negar la existencia de toda intuición material es como reducir el hombre real, el hombre de carne y hueso, al vano aire de su sombra.

¿Una demostración? Demanda capciosa. No puede demostrarse, sólo cabe mostrarla. Se exige precisamente por ello. Pero el argumento no es válido. Quien suponga al hombre reducido a razón, debe exigir razón de todo. En cambio, quien reconozca en el hombre cierto fondo no racional queda exento de esta exigencia. A nadie cabe exigir demostración del color que ve, la voz que oye. ¿Dejan de verse, de oírse, si no hubiere? Escuchemos a Fichte, quien forzado a debatir dicho prejuicio kantiano, debe *justificar* la intuición, como punto de partida: "Que existe semejante facultad de intuición intelectual no puede demostrarse mediante conceptos, ni lo que ello sea sacarse de conceptos. Cada cual debe hallarla inmediatamente en sí mismo, o jamás llegará a conocerla. Pedir que se demuestre por medio de un razonamiento, sería tan peregrino como que un ciego de nacimiento pidiera la explicación de los colores sin que necesitara verlos. Lo que sí se puede mostrar a cualquiera, en su experiencia propia y admitida por él, es que tal intuición se da en todo momento en su conciencia. No puedo dar un paso, mover mano ni pie, sin la intuición intelectual, en mi conciencia, de mí en estas acciones. Sólo por medio de esta intuición sé que yo lo hago; sólo por ellas distingo mi actuar, y en él a mí mismo, del objeto del actuar hallado ante mí. Todo el que se atribuye una actividad a pela a esa intuición. En ella está la fuente de la vida, y sin ella no hay más que muerte".[27]

¿No te convence esta *mostración* fichteana? Recurramos entonces a un curioso y complicado argumento. Verás. Como siempre, la vida

27 Fichte: *Segunda introducción a la teoría de la ciencia*, § 5.

impone sus derechos. Y a veces, con irónica sonrisa. Decíamos que la tendencia racionalista, proclamando la total primacía del intelecto, tiende a negar la intuición. En consecuencia, sus grandes representantes históricos debieran eludir toda confesión intuitiva. No obstante... ¿Verdad que ya adivinas? Sí, es sumamente instructivo verificar cómo estos adalides de la razón recaen en el conocimiento intuitivo. Platón, Descartes y Spinoza nos suministran magníficos ejemplos, que vamos a ver en ágil galopada.

Cuando Platón analiza la definición socrática, reconoce en ésta —dice Ortega— "la forma ejemplar de la ratio. En efecto, definir es descomponer un compuesto en sus últimos elementos. Estos son el interior o entresijo de aquél. Cuando la mente analiza algo y llega a sus postreros ingredientes, es como si penetrara en su intimidad, como si lo viese por dentro. El entender, *intus-legere*, consiste ejemplarmente en esa reducción de lo complejo, y como tal confuso, a lo simple, y como tal claro. En rigor, racionalidad significa ese movimiento de reducción y puede hacerse sinónimo de definir".[28] Pero he aquí que ese instrumento, llamado definición, se mella ante ciertos objetos sin conseguir aprehenderlos. En su proceso encuentra la definición de dos tipos de elementos: unos son comunes a una totalidad de objetos; otros, diferenciativos. Por los primeros se recoge la nota genérica; por los segundos, la nota específica —es decir, la característica de un grupo perteneciente a esa totalidad—. Ejemplo: el hombre es "animal racional", pues su nota común con la totalidad de los seres vivientes es la animalidad, mientras que su privativa característica —la que le separa del loro, del mono, etc.— es la racionalidad. Por tanto, definir equivale a fijar los límites del ser definido dentro de la escala de los seres. O lo que es igual: a determinar el género próximo y la diferencia específica. Sentado esto, ¿no es cierto que, en dicha escala, aparecen en su extremo inferior los individuos, mientras se alza en su cumbre el ser en general, el ser que subsume a todos los seres, sean reales, ideales o valentes? Pero el ser general no pertenece a género alguno, ni tiene tampoco en su plano otra especie de la cual pueda ser diferenciado.

28 Ortega: *Ni vitalismo ni racionalismo*.

En consecuencia, sin género próximo ni diferencia específica, no puede ser definido. Lo mismo sucede con los individuos: la simple ausencia de lo diferencial invalida su definición. ¿Comprendes, querida Helena, la desagradable sorpresa del griego ante esta falla imprevista? Al pretender apurar la definición, se encuentra con un residuo al cuál no llega al logos, la razón. Quiera o no, debe confesar que el ser universal y los individuos son indefinibles. "De donde resulta que, ante los elementos, la mente deja de ser racional. Y una de dos: o al no poder seguir siendo racional ante ellos no los conoce, o los conoce por un medio irracional".[29] Como Platón no puede negar la primera posibilidad, se ve forzado a aceptar la segunda; por tanto, cede el paso al *noein*, o sea, al intuir.

Veamos el caso cartesiano. Piensa Descartes que la razón, en el fondo, es la misma para todos los hombres. ¿Y qué es el error sino una mera falta de método en el empleo de esa facultad mostrenca? Evitado el error, la razón alcanzará cuanto intente. Con esta esperanza, descartes escribe su *Discurso del Método para bien conducir su razón* ¿En qué consiste este método? Brevemente, en dividir las dificultades en todos sus posibles elementos, para luego ir conduciendo la razón desde lo más simple y fácil de conocer a lo más complicado. Cuando el espíritu alcanza nociones tan simples que no pueden dividirse en otras, dispone de elementos claros y distintos. Es, en suma, el método de la geometría. Pero lo curioso es que Descartes ha llegado con dichas nociones a la frontera misma de la razón, y no es ésta, sino la intuición, la que comienza entonces su actividad. El propio Descartes lo confiesa: en la tercera de sus Reglas para la dirección del espíritu, admite dos actos del entendimiento por los cuales se llega a conocer las cosas: la intuición y la deducción. Y añade: "Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino un concebir del puro y atento espíritu, tan fácil y distinto, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos; o lo que es lo mismo: un concebir no dudoso de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierto que la misma deducción... Así, cada cual

---

29 Ortega: *Ni vitalismo ni racionalismo.*

puede intuir con el espíritu que existe, que piensa, que el triángulo está determinado por tres líneas solamente, las esfera por una sola superficie, y otras cosas semejantes que son mucho más numerosas de lo que muchos creen...".[30] ¿Cabe más tajante confesión? No obstante, Descartes recae en el racionalismo de tal modo, que llega a establecer el absoluto predominio de la razón y hasta, comenzando por las mismas pasiones, reduce a pensamientos todos los fenómenos psicológicos.

Y vamos al tercer caso. Descartes aspiraba a que la filosofía lograra una construcción sistemática con todo el rigor demostrativo propio de las matemáticas. Esta idea penetra profundamente en el espíritu francés hasta tal punto que Fontenelle, al pisar los umbrales del siglo xviii, puede escribir en uno de sus Prefacios a la *Historia de la Academia de Ciencias*: "Una obra de moral, de política, de crítica, incluso de elocuencia, en igualdad de condiciones será mucho más bella si está hecha con mano de geómetra. El orden, claridad, precisión y exactitud reinantes desde hace algún tiempo en los buenos libros, muy posiblemente pudiera hallar su fuente en ese espíritu geométrico que se extiende más que nunca, se comunica en cierto modo de hombre a hombre, e incluso llega hasta los mismos que desconocen la geometría. A veces, un gran hombre da el tono de todo su siglo; a quien podría concederse más legítimamente la gloria de haber fundado la ciencia del razonar era a un geómetra excelente". Este excelente geómetra —Descartes— muere en 1650. Veinticinco años después termina Spinoza su *Ética*. No hay ejemplo más claro de decidida expresión racional. El mismo título subraya vigorosamente esta preocupación: *Ethica more geométrico demonstrata*. No se trata de una mera imagen. Procede, al pie de la letra, mediante axiomas, definiciones, teoremas, escolios. Apretadamente, con los menores vocablos posibles, escribe una proposición. Con la misma frialdad procede a su demostración. Siguen los corolarios. Luego los escolios. Leyéndole, diríase tener en las manos un tratado de geometría. Cierta tesis posibilita este sistema expositivo: "El orden y la conexión de las cosas coinciden con el orden y la conexión de las ideas". Es decir, pensamiento y realidad son una y la misma cosa; todo es razón. Y con fría

30 Descartes: *Reglas para la dirección del espíritu*, regla III.

razón, ciñéndose al esquemático perfil de las ideas, sin dejar traslucir en su empresa el menor temblor personal, Spinoza va engarzando uno tras otro sus teoremas, con esa misma precisión y alejamiento que empleaba en La Haya al preparar sus cristales ópticos para ganarse el pan. Pero, al final de la obra, algo se le impone desde lo alto; y entonces, esa geometría ciega, sin figuras, se puebla súbitamente de una inmensa presencia, y no existe poema filosófico donde la confesión adquiera mayor espontaneidad y fe. Una tormenta mística se desata por sus páginas. Como un naúfrago, Spinoza dirige sus ojos, húmedos de espumas y de lágrimas, más allá del mástil de la vida. Y pronuncia una oración sublime, singular: "Quien verdaderamente ama a Dios, no desea ser amado por EL". Como rendido amante, sitúa la persona amada muy por encima de sí mismo.

Mas todo amor supone una comunicación, un conocimiento del objeto amado por su amante. Para lograr el alto contacto con la Divinidad, de nada sirve el conocimiento sensible (*opinio*); tampoco el racional (*ratio*). Estos modos de conocer sitúan la realidad en un sistema de coordenadas, dentro del cual todos sus puntos son relativos. Pero el hombre, cuando topa con la divinidad, penetra en "esa esfera infinita cuyo centro está en todas partes, y cuya superficie no se halla en parte alguna", para decirlo con la célebre imagen de Pascal. Ahora su conocer le entrega una realidad *sub specie aeternitatis*, la cual es posible al hombre porque el mismo tiene algo de eterno. Y Spinoza proclama así la existencia de una tercera vía, la *scientia* intuitiva. Una vez más, y de sorprendente manera, aparece la intuición en la historia de la filosofía.

Otros muchos filósofos la defienden explícitamente. Citemos a Plotino, San Agustín, San Buenaventura con toda la mística medieval. Pascal, Malebranche, Berkeley, Jacobi, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Dilthey, Bergson, Husserl y Scheler, como sus principales representantes. Comprenderás, sin embargo, querida Helena, que al lado de esta casi forzada confesión de Spinoza, las afirmaciones de estos paladines de la intuición apenas tengan a nuestros ojos el valor de hueros argumentos.

Pero el problema no queda resuelto con el simple admitir la intuición material, pues sus representantes no coinciden al interpretarla. De

hecho se refieren a tres intuiciones diferentes, y no siempre admiten las tres clases –cuando no caen en el error de confundirlas–. Pues bien: si la intuición puede ser triple, ¿cuáles son y en qué se basan dichas maneras intuitivas?

Es el hombre quien intuye. Cuando ve un color, sabemos perfectamente cuál es su órgano de aprehensión. Mas, ¿qué órgano actúa en esta triplicidad intuitiva? Desde luego, no la razón, entendiendo por ésta la facultad de inferir lógicamente –modo mediato de conocer–. Dada su inmediatez, la intuición se produce tan súbitamente, que parece ser el hombre íntegro, en su plenitud, quien la realiza. Algo nos dice, sin embargo, que en esa directa aprehensión va gravitando su acento humano sobre diversas zonas de sí mismo. En unos casos le embarga una cálida emoción; a veces siente brotar de su seno un inesperado impulso, encuentra una resistencia; finalmente, en ocasiones, ni receptivo ni activo, parece comprender cómo aparece entre su intuición y lo intuido algo así como una lente gigantesca que limita ambos campos, aunque entrega al mismo tiempo las invisibles esencias del ajeno. Y entonces caemos en la cuenta de que no es todo el hombre, sino parte suya solamente, quien así enriquece su mundo interior. Cada intuición supone un giro de su intimidad, una dimensión de su torso: emotiva, volitiva, intelectual. Su arranque y funcionamiento tienen lugar en cada una de esas capas humanas, e influyen, sin duda, en la función, las estructuras de las mismas. A tales efectos, cabe distinguir tres intuiciones diferentes: la *intelectual*, la *emotiva* y la *volitiva*.

Si el mismo objeto se entregara a cada una de estas tres intuiciones, entonces la distinción sería puramente subjetiva. Quiere decirse: podría suceder que cada hombre –según su íntimo talante–, o el mismo hombre en sucesivos momentos –según su momentánea disposición–, utilizara indiferentemente una cualquiera de esas vías. Sin embargo, ¿no te llama la atención esta insólita pluralidad?. La riqueza natural del hombre, es decir, su complejidad esencial, se debe precisamente a su constitutiva sencillez. Disponemos de mucho porque, en nuestra limitación, nada es superfluo. No cabe duda, la naturaleza se multiplica generosamente en infinidad de formas, hasta procede con loco despilfarro para asegurar

cada una de ellas; pero sus formas logradas son un prodigio de calculada sencillez. Para cada función es suficiente un órgano. No disponemos de tres medios para llegar al color, sino únicamente de la vista. Por eso, dada la existencia de tres clases subjetivas de intuición, cabe suponer prudentemente que los correlatos objetivos de las mismas sean también de tres clases, y no de una sola para las tres vías.

Y en efecto, así es. Unos ejemplos nos acercarán más a dichos correlatos. ¿Cuándo has descubierto, querida Helena, tu vocación pictórica? Un buen día —no recuerdas cuándo— te has puesto a pintar porque algo interior te llamaba imperiosamente a tal tarea. No ha sido en modo alguno lógica consecuencia de complicado razonamiento, ni siquiera la conclusión de un silogismo. Sencillamente, estaba en ti, llamándote, tu vocación. La percibías con la misma inmediatez que los jugos gástricos cuando se despierta el apetito. La existencia de algo —cosa o intimidad— se nos impone siempre, queramos o no; frecuentemente, es en esa resistencia a nuestra voluntad donde lo aprehendemos de modo inmediato. Pongamos otro caso. ¿Verdad qué es muy extraño ese amor a la divinidad proclamado por Spinoza? No participamos en él, pues nuestra emoción amorosa pide, exige la correspondencia. Sin embargo, se nos impone su existencia en el corazón del hombre Spinoza, aunque nuestro particular afán —alimentado por las raíces cristianas de la caridad— solicite atribuladamente la amorosa mirada de Dios y no tengamos el valor de sacrificarnos por su misma grandeza.

¿Qué mujer no ha guardado alguna flor en un libro, una carta de amor, un retrato? La flor ya ha perdido su fresca belleza; la carta es ceniza de un rescoldo; el retrato, un pálido reflejo de algún ensueño adolescente. No son sino restos —reliquias— del pasado. ¿No extrañas que ambas palabras, teniendo la misma etimología, significando originariamente lo mismo, las empleemos en ocasiones distintas? ¿No adivinas, al socaire de sus sonidos, dos valoraciones contrarias? Despreciamos los restos de comida, veneramos la reliquia de un amor. No es cosa —ese residuo— lo que, en realidad, se guarda con tan delicada ternura, sino algo embozado entre sus pliegues. Esa carta expresa un amor ya inexistente. No obstante, aún ves en ella bastante más que un papel amarillento, una escritura

desvaída por los años. Encierra un valor —ciertamente personal, sólo existente para ti—, que penetra en tu ser con mayor aureola emotiva que otro valor cualquiera; por ejemplo, alguno de esos valores comunes a cuantos no sean ciegos ante el arte pictórico, llamados *Las Meninas* o *La Familia de Carlos IV*. También éstos son diferentes a la cosa tela y al oleaginoso pigmento que la cubre; y para llegar a ellos, no basta ver la tela pintada con los ojos, ni recurrir a una inferencia. Se aprehenden o no se aprehenden -hay cegueras para los valores- en acto intuitivo, inmediato.

¿Qué es la pintura de Goya a diferencia de la pintura de Velázquez? Al pronto te quedas sorprendida. Si acaso, enumeras juicios críticos que has leído, o bien observaciones personales acumuladas con ocasión de tus visitas al Museo del Prado. Hablas del proceso pictórico desde Velázquez a Goya, del aire que envuelve a los personajes, de la vibración del color, de la precursión impresionista del segundo. Pero, ¿se reduce a algo técnico la pintura? ¿No se entrega algo del propio pintor en su manera, pues hay algo del hombre en su estilo? Sí; sabes cómo es Goya, cómo es Velásquez, y, por tanto, sus diferencias. Precisamente es este "saber" el que da valor y sentido a lo leído sobre ellos. Confrontamos la crítica con nuestro saber como se confronta el retrato con el original. Sin razonamiento alguno, yendo más allá de las materiales apariencias sensibles, ante los cuadros de esos dos pintores has intuido qué eran sus respectivas maneras artísticas. Es decir, gozas de un saber inmediato sobre sus obras, comprendes de qué espíritu vienen.

Resumamos. Aparecen frente a las tres clases de intuición, como correlatos objetivos, las *existencias*, los *valores*, las *esencias*. Hay, por tanto, triple justificación a la triple vía. La intuición intelectual aprehende la esencia, la emotiva el valor, la volativa la existencia. Razón, sentimiento y voluntad cooperan así como órganos cognocentes de lo dado. Cada función se dirige a su determinado objeto, de igual modo que la vista se dirige al color y no al sonido. ¿Te parecería natural un aplicar el oído con delicadas precauciones a la tela de un cuadro? De igual modo, el amor no se vive en una intuición intelectual, sino emocional. Pretender lo contrario sería tanto como cerrar los ojos al color.

Es verdad que, a veces, las tres intuiciones se dirigen en apariencia a la misma cosa; pero no apuntan sólo a una, son tres perspectivas de ésta, según el ángulo de nuestro mirar. ¿Recuerdas la naranja transmutada en diferentes objetos formales? De modo semejante, puede haber algo que suscite tres intuiciones; pero se trata entonces de tres aspectos distintos: su existencia, el valor que porta, su esencia. Así sucede en los tres actos del drama amoroso: el encuentro, el íntimo goce de su vivencia, el inclinarse inquisitivamente sobre ésta para averiguar la esencia del amor.

CARTA XIII

ARAÑAS Y HORMIGAS FILOSÓFICAS

Recordemos, querida Helena, la pintoresca clasificación de Bacon: solitarias arañas sacando de sí mismas, en prodigiosa prestidigitación, un tejido sutil de geométrica unidad; hormigas afanosas en colectivo acopio, sin otro desvelo, en sus apresuradas idas y venidas, que un ciego amontonar caóticos materiales. Ciertamente, Bacon ha muerto en 1626. No podía conocer, por tanto, la evolución filosófica moderna. No obstante, ¿no ha anticipado una satírica fabulilla del filosofar hasta el siglo xx? Vamos a verlo en una rudimentaria curva de su proceso.

Ante todo, conviene recordar que la curva de un proceso, clara y evidente a nuestros ojos, desbordará de sentido la sucesión de los hechos, aunque la curva misma sea un error. Error útil, sin duda, mientras no la confundamos con la realidad mentada, y a la cual sólo abstractamente se ajusta. Dos curvas, idénticas en cuanto tales, pueden ser proyección de dos realidades dispares. Y de igual modo que la curva en sí no es nada sin su referencia a lo fáctico, la línea ideal de un proceso sólo se cuaja de verdadera exactitud en el continuado saltar de sí misma a la concreta caravana de sus datos. Hecha la salvedad, podemos lanzarnos audazmente a la formulación del "útil error" de una curva de la filosofía moderna, desde Descartes a finales del siglo xix.

La filosofía de la modernidad se inaugura con *El discurso del método,* cuyo texto ocupa menos de cien páginas. Buena parte del mismo es autobiográfico y en él refiere Descartes —con sencilla y humilde prosa, contenida por temerosa cautela— sus tribulaciones intelectuales. Redúcense éstas a una desestimación de las creencias y opiniones recibidas. Escuchemos sus

propias palabras: "Nada diré de la filosofía, sino que, al ver que ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos y, sin embargo, nada hay en ella que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, dudoso, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás; y considerando cuán diversas pueden ser las opiniones tocantes a una misma materia, sostenidas todas por gentes doctas, aun cuando no puede ser verdadera más que una sola, reputaba casi por falso todo lo que no fuera más que verosímil".[31] Tal era la triste situación del filósofo ante la filosofía de su tiempo. Naturalmente, su estimación de las ciencias se resentirá de las mismas causas. "En cuanto a las demás ciencias, ya que toman sus principios de la filosofía, pensaba yo que sobre tan endebles cimientos no podía edificarse nada sólido; y ni el honor ni el provecho que prometen era bastante para invitarme a aprehenderla".[32] Según puede observarse, en el espíritu de Descartes, como en el recoleto sentir de nuestro Cervantes, fermentaba un amargo fondo de desengaño. Si este filósofo hubiera sido pintor, quizá sus pinceladas no hubieran logrado los cautelosos giros de sus palabras; tal vez, como nuestro Velázquez, su coetáneo, hubiera presentado por dioses a sus modelos de taller, de igual modo que el Baco de *Los Borrachos* no es un dios, sino "un sinvergüenza representando a Baco".[33] No quiere decirse con ello que el pintor y el filósofo, como pocos años antes el novelista del *Quijote*, fueran unos impíos. Simplemente, se limitan a cumplir su sino histórico. Estaban aún en el escéptico y enrarecido aire del siglo XVI, representando por Rabelais, Montaigne, Charron y Sánchez, el del *Quod nihil scitur*. En consecuencia, quisieran o no, habrían de respirarlo. El hombre de esa centuria está hecho en el molde de Panurgo, el escéptico personaje de Rabelais, quien "inquiere y no puede determinarse; quisiera, pero no puede creer; sabe todas las lenguas, más no sabe que le conviene hacer";[34] en suma, se siente llamado a todas las actividades humanas sin que le satisfaga ninguna. Pues bien: Descartes, nacido en las postrimerías de ese siglo, viene a la vida con pareja desilusión. Su mental aposento es

31 Descartes: *Discurso del método*. trad. Morente. 1ª parte.

32 Descartes: *Discurso del método*, 1ª parte.

33 Ortega: "Tres cuadros del vino". (En: *El espectador*, t, I).

34 Renouvier: *Manual de filosofía moderna*. Libro III, § III, 6.

la duda de sus mayores.

Pero la duda es angustiosa. Descartes, tratando de expresarla, siente la necesidad de recurrir a la imagen:"Como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas —nos dice—, quédome tan sorprendido, que no puedo afirmar los pies en el fondo ni nadar para mantenerme sobre la superficie".[35] La duda se le presenta, ante todo, como angustia, abismo intolerable. No la confiesa ingenuamente, como Montaigne, ni lo sistematiza, como Sánchez; pretende superarla, resolverla definitivamente. Es decir, no sólo trata de hallar algo en lo cual no dude, sino algo de suyo indubitable. En el fondo, su búsqueda parece responder a este pensamiento: todo construir filosófico y científico únicamente tendrá sentido si el hombre futuro, de cualquier época o país, quedare exento de esta angustiosa situación que es la nuestra; sería insuficiente que yo, que nosotros, abandonemos la duda. Ergo: *la posibilidad misma de dudar* nuestras afirmaciones debe quedar eliminada para siempre. Para lograrlo, algo *indubitable* deberá cimentar *todo el edificio conceptual*.

¿De que podía partir un hombre en tal situación, sino de la duda misma?. Encerrado en su estufa, Descartes comienza a dudar. Duda de todo, con rigor implacable, con sistemática obstinación. Hace de la duda su instrumento, su vía, su método. Esta duda metódica parece conducirle a estéril desierto. ¡Terrible y desconsolador camino! Ante el agua regia de la duda, nada persiste como metal noble. Todo se aniquila y desaparece a la prueba: las cosas del mundo circundante, los mundos imaginarios de las ciencias, el trasmundo de la Divinidad. Los sentidos nos engañan, yerra el razonamiento, las creencias pueden ser vana sombra de un ensueño. ¿No será esta aparente realidad la provocada quimera de un diablillo burlón? Decide tajantemente:"resolví fingir que todas las cosas, que hasta entonces habían entrado en mi espíritu, no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños".[36] Ante su método cruel, la realidad se transmuta en fantasmas. ¿Podrás imaginar el esfuerzo inhumano que tal actitud supone? Ya no le queda nada de qué dudar. Su misma realidad

35 Descartes: *Meditaciones metafísicas*. (Medit. II).

36 Descartes: *Discurso del método*. 4ª parte.

personal es una ilusión. Si logras sentir, querida Helena, siquiera de modo aproximado, la vivencia de esa nihilidad absoluta, por fuerza se estremecerán tus carnes.

Pero, he aquí, precisamente ahora, frente a esa duda total, cuando ya está hundido en ella, la deseada salvación que el hombre postula con toda la apodíctica ansia de sus ser. Al fin —¡al fin!— ve un rayo de luz sobre la negra sima, encuentra una liana a que agarrarse. Recojamos, como curioso contraste entre su dramática peripecia y su sencilla manera de narrarla, las propias palabras de Descartes: "Advertí luego que, queriendo yo pensar, de esta suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: "yo pienso, luego soy", era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulos, como primer principio de la filosofía que andaba buscando".[37] Dicho de otra manera: sólo le quedaba a Descartes el hecho de su propio dudar de todo; más ese dudar mismo ya no podía negarlo, estaba en él, con plena evidencia. La vida podrá ser un vano ensueño; pero el ensueño existe, es innegable su realidad en cuanto tal. A ejemplo de Arquímedes, este es el punto indubitable que pedía Descartes: la realidad de sus cogitaciones, de sus pensamientos y hechos de conciencia, por ilusorios que fueran. Sobre este punto de apoyo, la palanca de su método podrá mover el mundo. Desde este momento, con prodigiosa habilidad de prestidigitador, Descartes irá sacando de la manga de su conciencia toda la realidad circundante, todo el ancho mundo, ya limpio de dudas y sospechas.

¿Qué significa este punto de apoyo? Sencillamente, un giro decisivo. Hasta entonces los filósofos se orientaban a las cosas, estaban en la realidad exterior, formando parte de ella. Lo primario era la cosa, la res, y el hombre dirigía a ésta su mirada para lograr las ideas. La idea era un mero derivado de la *res*, y por eso se definía la verdad como la concordancia del pensamiento con la cosa. Esta concepción de la verdad requiere el contraste de la res –la primaria realidad–, y por eso se llamó

37 Descartes: *Discurso del método*, 4ª parte.

realismo a tal tesis. Pero, ahora, Descartes se atreve a decir que el criterio de la verdad es la evidencia: "Juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas".[38] Propicia así una concepción inmanente de la verdad. Sin salir del pensamiento, sin trascender a la cosa, en el puro concebir *ideas*, *cogitaciones* –que son en su sistema la primaria realidad–, Descartes haya la verdad con sólo evitar las contradicciones del pensar. Afirmarán sus seguidores: la verdad es la concordancia del pensamiento consigo mismo. Las cosas, como realidad derivada de las ideas, pierden su primacía en este *idealismo naciente*. No cabe más completa oposición. La relación queda invertida. Antes, el hombre estaba pisando sobre el mundo; ahora, como Atlante, lo lleva fatigosamente a sus espaldas.

Apretado el gatillo, la trayectoria de la bala sigue su curso inexorable. Fatalmente, —tenía que ser así—, la filosofía europea se dispara hacia el blanco. No nos interesan ahora sus etapas. Baste decir que, en lo fundamental, el método del idealismo recordará la araña filosófica de Bacon. Tras partir de la idea, se creerá que idea y cosa coinciden, como pensaba Spinoza; si por azar no se realiza exactamente tal coincidencia, se ordenará la acomodación de la cosa a la idea, conforme al espíritu prusiano de Kant; finalmente, si la cosa estorba demasiado, se elimina: en Hegel, toda, absolutamente toda la realidad será un gigantesco avatar de la Idea —ya escrita con mayúscula—, que va cumpliendo al paso de la oca el proceso lógico de su propia ley.

Sin darse clara cuenta de ello, dichos filósofos no aportan en sus tareas una voluntad de inquisición, sino de construcción. En efecto, el idealismo se caracteriza por esas grandes construcciones o sistemas donde la universalidad de lo existente aparece en relación funcional con sospechosa exactitud. Son verdaderas catedrales de visión enciclopédica y sin par: Dios y sus criaturas, la naturaleza y el alma, la vida y la muerte, todo lo dado y toda humana actividad logran su perfecto enclave en esa ingente arquitectura. Penetrando esa universalidad temática —como aureola y savia la mismo

38 Descartes: *Discurso del método*. Descartes abre así la puerta al idealismo, pero sentíase realista.

tiempo—, jadea una inspiración poética ardiente y desbordada.

Pero estas construcciones geniales se resienten del vicio oculto, el de la araña. Alzanse a golpes de reflexión desde la idea originaria, siguiendo —dirá Fichte— el "hilo conductor *a priori*", que es "el plan del universo", clarísimo al filósofo, quien ve sin más "la totalidad del tiempo".[39] Parten, pues, de una idea vacía, que llenarán con su intimidad sin saberlo. Fichte aporta su sentir moral; Schelling, su sentimiento estético. Para Hegel, lo absoluto será razón, pues él mismo, Hegel, es un temperamento de lógica frialdad. Más no razón que sea solamente *formas* del pensar –a ejemplo kantiano–, sino razón que, por exclusiva, genera las cosas mismas. El mundo –dirá Hegel sin la menor sombra de duda en su pupila acerada–, el mundo es racional.

Según se van sucediendo esas subjetivas determinaciones de lo absoluto, de lo en sí e incondicionado, se van suplantando vertiginosamente los sistemas. Se vienen abajo con la misma facilidad y rapidez que se construyen. Sus afirmaciones van tomando caracteres de incrementada osadía, de acumulada temeridad. Parecen más bien magníficos y complicados poemas líricos, cuyas palabras se resienten extrañamente de su frío rigor. En suma: el método, que era su clave existencial, fue también, en definitiva, la raíz de su ruina. Frente a ellos, una sorda protesta inicia gestos irritados. Al fin, un ciego ímpetu de realidad tangible moverá los espíritus de la siguiente generación. Ahora la actividad de los hombres va a ser guiada por un método inverso: se partirá de lo concreto, de lo real, de los hechos ciertos y *positivo*s. Y una ola incontenible de positivismo derrumba esos monumentos ciclópeos elevados sobre el barro inconsistente de lo absoluto.

¿Has observado alguna vez la escasa imaginación del hombre, de este ente cuyo supremo recurso es, no obstante, la imaginación? Cuando se rastrean los orígenes de algún invento, de algún descubrimiento sorprendente, se halla con sorpresa que, en rigor, todo procede de lento y plural proceso formativo. Si acercamos nuestra lente de aumento a la íntima motivación de las generaciones históricas, descubrimos que el cambio colectivo es de

39 Fichte: *Caracteres de la edad contemporánea*. Lección IX.

miope alcance y suscitado con frecuencia por el espíritu de contradicción. Podríamos decir que nuestro imaginar se alimenta de la misma repulsa a la ajada realidad. Algo extraño nos tira de los pies e impide mayor alcance a nuestros actos. Tal es el sino del hombre. Por eso, y puesto que el idealismo alemán baraja un montón de ideas con total desprecio de lo real, la generación siguiente –como la hormiga de Bacon– amontona ávidamente hechos sobre hechos, con total desprecio de las ideas. Es su modo de volver a la res. Siguiendo un método inverso, –la inducción– que parte de lo individual, de los hechos, trata de llegar a lo general, –a la ley– se pone a enriquecer los cuerpos ya robustos de las ciencias. La filosofía –proclama– es una abstracción en el vacío. Lo sabio y prudente es trabajar ateniéndose con pulcra exactitud a los fenómenos, al imperio de los hechos. Menos pensar y más observación. ¿No había dicho Montesquieu, muchos años antes, que "las observaciones son la historia de la física; los sistemas, su mitología?"[40] Sigamos, pues, la ruta de ese cuerpo de saber tan espléndidamente desarrollado. Observemos los hechos, que en ellos está la clave, el secreto. En cierto modo, y de manera opuesta al griego el positivista vuelve a hallarse entre cosas. Pero ahora siente gozo a su áspero contacto. Digámoslo en secreto: está harto de *lógoi.* Por lo demás, los hechos no son ya esas embestidas entre las cuales, acechándole y sorprendiéndole, deambulaba el griego; muy al contrario, se pliegan humildemente a su ley. Está la ley tras ellos, no la causa. Augusto Comte lo dirá claramente: "En una palabra: la revolución fundamental que caracteriza a la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo, a la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, la mera investigación de las leyes; es decir, de las relaciones constantes existentes entre los fenómenos observados".[41] Aprovechando esa humildad de los hechos, los domina. Porque lo que el positivista pretende, no es tanto la razón de su estar ahí –lo cual revelaría un afán de saber– como el abracadabra que los domine y sojuzgue entre sus manos –lo que evidencia un afán de dominio–.

Cual poblado hormiguero, los positivistas, con ciega fe, se empe-

---

40 Montesquieu: *Pensèes diverses.*

41 A. Comte: *Discurso sobre el espíritu positivo.* 1ª parte, Cap. I, § 12.

cinan y enlodan en el manejo de los hechos. Piensan que las ciencias se enriquecen multitudinariamente, que repercuten en ellas los progresos de las demás; por tanto, la clave buscada inútilmente por la filosofía brotará en su día por sí misma, como fruto maduro. En las ciencias está el camino, de ellas depende el porvenir. ¿O no es cierto que existen muchas filosofías, más una sola ciencia, sumado cada fragmento de lo real? Pues las investigaciones se suman, sus resultados serán fecundos. Taine se permite decir: "El objeto final de la ciencia es la ley suprema", la de "un hecho general, semejante a los otros". Ya se vislumbra "la unidad del universo".[42] Tal fe llega al quehacer más imaginario por definición, al novelesco. La novela, con Zola, se hace experimental. El mundo ya no es otra cosa que un inmenso y laborioso hormiguero.

Al pronto, la filosofía se asombra. Luego, arrepentida, con humilde pesadumbre, se inclina sobre los textos científicos. Como Zola, el filósofo se hace naturalista. La filosofía –reconoce– no tenía objeto propio: por tanto, es mera reflexión de segundo grado, un pensar lo pensado por la ciencia. Su objeto son las ciencias; su tarea, una sintética selección. No obstante, algo le desazona; comprende que no respira bien. Acostumbrado a la alta cumbre, el aire sucio y cargado de los hechos no alimenta su sangre. Manchado de hollín y de tierra, el nuevo esclavo de la gleba científica añora su antigua existencia, aquella vida feliz en la cual, con gesto de gran señor, extendía su brazo como una batuta que dirigiera la gran sinfonía ontológica. Inevitablemente, la rebeldía comienza a germinar en su pecho, a resentir su corazón. Y al fin, en la hora H, uno de ellos, Nietzsche, el más osado, el más alucinado también, se echa virilmente al monte y gira a cuantos quieran oírle la consigna: *La filosofía es una confesión personal de su autor*.

42 H. Taine: *Los filósofos clásicos del siglo* XIX *en Francia*. Cap. 14.

CARTA XIV

MUERTE Y RESURRECCIÓN DE LA FILOSOFÍA

El idealista, querida Helena, sumiéndose en sí mismo, *inventa* un mundo exterior para explicar la resonancia de las cosas en su conciencia. Parte de tal resonar en cuanto realidad primera, y todo lo demás, lo circunstante y tangible, aparece a sus ojos cual vanas sombras o fantasmas. El pensamiento, la idea –la *res cogitans* de Descartes– goza de la evidencia misma que goza lo inmediato, mientras la realidad exterior –la res extensa– es algo derivado y mediato. El mundo queda escamoteado ante la única y primaria realidad de la conciencia. Todo es conciencia, hasta la cosa en sí. ¿No mascullará Schopenhauer, malhumorado, que la cosa en sí es *voluntad*? ¿No asegurará Hegel, dogmática y fríamente, que es *razón*? Cansado de vanas palabras, el positivista arremete a manotazos contra esos castillos en el aire, hace tabla rasa de toda metafísica, da un giro total al planteamiento del problema. En vez de obligar a que la realidad se pliegue a la mente, hará que ésta se pliegue a la realidad. Y no sólo a la exterior, sino a la interior; pues existe todo un mundo de hechos internos sujetos a su propia ley: los psicológicos. El positivista, enfurecido por la antinatural subversión idealista –que parecía tan lógica y evidente años– reacciona con fanatismo arrollador y repite infatigable el sentir, el denso alentar de su época: ¡*Hechos, hechos positivos*! Alguno, más estridente y audaz –Proudhon, por ejemplo–, lanza un estentóreo ¡*Guerra a lo absoluto*! En verdad –justo es confesarlo–, tenían razón sobrada. Tanta, que al proclamarla pierden los estribos, e inevitablemente concluyen perdiendo también su proceso ante el tardo pero inapelable tribunal de la historia.

Repitámoslo una vez más. El positivismo tenía razón, estaba harto de razón. Debe subrayarse claramente esto, pues así como hace cincuenta

años la filosofía se veía obligada a proclamar lo contrario, en la actualidad, decididamente superada tal actitud, la reacción podría resultar excesiva, llevando a creer que su tesis era un puro error. Sin embargo, el error del positivismo no reside tanto en la crítica misma cuanto en su obstinado proceder. Frente a los quiméricos sistemas románticos –cuya presencia padecían–, les hervía la sangre con sana vitalidad. Mas no basta comenzar teniendo razón; ciñéndose a ella, importa respetar lo que sus límites prefijen. Tal fue su error. El positivista no ve en modo alguno los límites de su causa. Su justo enojo le ciega; y así, exagera. Porque tiene cierta y determinada razón, cree tener toda la razón.

Hojeemos el sumario de este proceso, que suscitó la popular emoción del siglo XIX. He aquí el informe del *Espíritu Positivo* –así, con mayúscula–, Obra maestra de Augusto Comte.[43] Es la pieza más pura del proceso, la menos apasionada e hiperbólica. Casi un abismo la separa de los documentos y testimonios de sus continuadores, los de Mach entre otros. Comte es el fundador y, además, un hábil abogado de su causa. Como tal, un excelente boxeador de la inteligencia. Sabe golpear súbitamente, sin descubrir su guardia; es decir, ataca con puño duro y certero, y al mismo tiempo no olvida cubrirse. Ante todo, en cauto y prudente prólogo, lleva al ánimo de los jueces la certeza de que en modo alguno trata de atacar a la filosofía. Muy al contrario, su intento consiste en defenderla contra sus propios peligros; pues "el obstáculo más peligroso para el establecimiento final de una verdadera filosofía resulta..., de ese mismo espíritu que a menudo se atribuye todavía el privilegio casi exclusivo de las meditaciones filosóficas". Porque, en resumidas cuentas, ¿qué ha hecho hasta ahora la filosofía, sino "razonar con más o menos sutileza según principios confusos que, no ofreciendo prueba alguna suficiente, suscitaban siempre disputas sin salida"? Todo el mal proviene, sin duda alguna, de esa "primacía mental" de la "pura imaginación". En lugar de observar los hechos, ¿no se encierra en la estufa de su fantasía?. Pero, –y aquí se adivina cómo alza Comte su voz, como fija impertérrita su mirada en el confuso rostro del jurado—"el espíritu humano renuncia

43 A. Comte: *Discurso sobre el espíritu positivo*. 1844.

desde ahora a las investigaciones absolutas, que sólo convenían a su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio, desde este momento rápidamente progresivo, de la verdadera observación, única base posible de los conocimientos accesibles en verdad, adaptados sensatamente a nuestras necesidades reales". En consecuencia, la pura imaginación "se subordina necesariamente a la observación".

Subrayemos dos golpes certeros: uno, de la mejor ley; el otro, un golpe bajo. Apoyándose en el cansancio general por los vacuos sistemas del idealismo alemán, Comte recoge del ambiente de su época la tácita repulsa a las vanas quimeras y, haciéndola suya, la blande como argumento: subordinar la imaginación a la observación. El segundo golpe no ha sido apreciado por los jueces, pero ha producido su efecto: los conocimientos "adaptados sensatamente a nuestras necesidades reales". ¿Qué quiere decir esto? La frase es vaga, no compromete demasiado. Sin embargo, se esconde en ella el cáncer positivista. Sencillamente, se trata de una *reducción* en la esfera de los conocimientos humanos, de forma que sólo interesen los resultados de valor práctico, en modo alguno las lucubraciones típicas de los sistemas idealistas. Al socaire del común sentir, la frase parece innocua y hasta plausible. Pero, asentándose en ella, Comte desliza algo que transformará su victoria en futuro fracaso: "En una palabra: la revolución fundamental que caracteriza a la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo, a la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, la mera investigación de las leyes; es decir, de las relaciones constantes existentes entre los fenómenos observados". Así, el carácter fundamental de esta revolución aparece con aire inocente. La observación se orienta a los hechos, a los fenómenos. Se limita a los hechos *positivos*, que son claros y certeros, para tratar de explicarlos. Subrayemos enérgicamente el giro dado: ya no es un preguntarse por el *qué* de algo, sino un destacar su *comportamiento*. Frente a las relaciones constantes de los hechos, se obtiene la ley según la cual se comportan. En suma, Comte ha ganado su pelea sin más que haber preparado el terreno para pronunciar con la mayor naturalidad la palabra ley. Frente al constante derrocamiento de los sistemas, en 1844, cuando pronunció Comte este Discurso, las ciencias

triunfaban estruendosamente; todos admiraban y sentían gozosa satisfacción por su triunfo. Incluso, ya en las mejores conciencias del siglo xviii, se había agitado la capciosa afirmación de que existían muchas filosofías, pero una sola ciencia. Las conciencias estaban trabajadas por la idea de Progreso, aún balbuciente en Perrault. *Leyes*, *ciencia*, *progreso*, eran palabras mágicas, recursos oratorios cuya eficacia se sabía por adelantado. Por si esto no bastare, Comte no olvida identificar la ley y la ciencia, aunque limita de paso el valor de los hechos con pudibundo gesto de honradez: "En las leyes de los fenómenos es en lo que consiste realmente la ciencia, a la cual los hechos propiamente dichos, por exactos y numerosos que puedan ser, nunca procuran otra cosa que materiales indispensables". Y es verdad. Comte puede ahora permitirse el juego limpio de emplear los mismos argumentos del adversario, pues ya ha descargado su alijo en las sombras del sofisma. Y seguro de sí mismo, sintiendo ya en su mano, como dueño y señor, la venerada evolución del progreso, proclama con orgullo: "el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en ver para prever, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales".

¿A qué se reduce el informe de Comte? Empleando los vocablos que ahora escribiré, podrá parecerte sumamente burdo el argumento; sin embargo, ¿no so el exacto perfil de sus propias palabras? Poniéndolas ante los rayos X de la lógica, dicen así: La filosofía está en grave peligro por su empleo de la pura imaginación, que la extravía del camino de la verdad. Por el contrario, mediante la observación de los hechos, nos atenemos a lo cierto y efectivo, a lo verdadero, hasta llegar a verdades prácticas bajo forma de leyes, cuyo conjunto constituye los diferentes cuerpos de las ciencias. *Ergo*, el espíritu humano debe *renunciar a la filosofía en beneficio de la ciencia*. Ciertamente, suponiendo la exactitud de las premisas, no es válida la conclusión. Además, el argumento equivale a esta reflexión: la manzana puede hacerme daño, pues está demasiado verde; en cambio, si me como la pera, que está madura, no debo temer por mi salud; luego me comeré la pera. En verdad, procederá con suma prudencia comiéndosela –como se la ha comido Comte y toda la época positivista–; mas no diga que la pera es la manzana. Una cosa es el filosofar y otra el quehacer científico.

Como ves, no se trata, en rigor, de una conclusión lógica, sino de un *preferir* la ciencia; preferir determinado por la embriaguez que producía el progreso científico. Pero lo curioso del caso reside en la confusión entre ciencia y filosofía, pues con ello eliminaban el filosofar. De cara ya al siglo xviii, en 1699, Fontenelle había subrayado cómo la investigación científica va asegurando los hechos uno a uno, aunque no tengan aparente relación entre sí, sostenida por la esperanza de que "llegará un día en el cual se unan en cuerpo regular sus miembros dispersos, y se ensamblen en cierto modo por sí mismos, si es que son tal como se desean".[44] A la sazón nadie recordaba a Fontenelle; más su esperanzada creencia estaba en todos los corazones. Por eso se repetían una y otra vez, como una obsesión: la filosofía brotará espontáneamente del cuerpo perfecto de la ciencia. Para los positivistas hacer ciencia era filosofar. Y el multitudinario hormiguero científico, arrastrado de súbito por íntima resaca, se apresura nerviosamente a amontonar hechos sobre hechos, creyendo así almacenar altas verdades de *filosofía positiva*.

Tras los primeros momentos de estupor y derrota, el filósofo vuelve por sus fueros. Nietzsche lanzará a pleno pulmón su romántico grito de rebeldía. Su oposición al espíritu positivo es clara, abierta, decidida. Sin embargo, no es la suya una revolución, sino un *pronunciamiento*. La verdadera revolución la irá preparando, por esos mismos años nietzscheanos, callada y lentamente, si bien avanzando paso a paso con toda seguridad, un filósofo de palabra mesurada, cabeza majestuosa encuadrada por larga cabellera y barba florida, de donde se alza la curva de su frente, la nariz aquilina, las alborotadas cejas de un profeta del Sinaí, la profunda mirada de un vidente. Desde luego, Francisco Brentano se pliega con cautela al espíritu positivo y empírico de su generación; no asusta, como Nietzsche, las conciencias, sino que se insinúa, se adentra por ellas mediante la repulsa a la vana construcción puramente imaginativa del idealismo alemán, y de este modo posibilitará el notable impulso filosófico del siglo xx. No corre, no grita, pues está seguro de sí mismo y del porvenir de

44 Fontenelle: Prefacio de 1699 a la *Historia de la Academia de Ciencias*.

su quehacer. Sabe que es el suyo un "tiempo de revolución universal o, mejor dicho, de una reforma radical de la filosofía".[45]

No obstante, la derrota del positivismo deviene más vergonzosa, pues se verá súbitamente derribado por sus propios oficiantes. Había confundido la filosofía con la ciencia, y a ésta se dedicaba en cuerpo y alma. En verdad, las ciencias progresaron con notable celeridad. Al menos, las orientadas a la naturaleza. Por su parte, las ciencias del espíritu, las ciencias orientadas al otro sector de la realidad, a lo humano, mostraban rígida rebeldía a la reducción a leyes. Pero el positivismo no se fijaba en ello demasiado, no le causaba preocupaciones excesivas; estaba seguro del triunfo, dado el evidente progreso de las primeras, que colmaba todas sus esperanzas. Confiado en su método de observación, relaciona los hechos en la generalidad de la ley. Trabaja alegremente, sin sospechar siquiera el posible problematismo de sus resultados. Cuenta con la *necesidad absoluta* de la ley, con "el dogma general de la *invariabilidad* de las leyes naturales", y espera que, una vez tenga las leyes en su mano, se le rendirá el mundo como can sumiso. "Ver para prever", murmura con Comte, una y otra vez, en lo más recóndito de sí mismo. Mediante la ley se consigue una anticipación mental del futuro, un dominio de la naturaleza por el hombre. La traducción de este dominio, es decir, la técnica, maravillándole como un hijo precoz, ya se mueve y opera ahí, a su alcance. ¿No es poder, en lugar de Saber, lo que el hombre ambiciona? Ahora sí que éste, como el griego, y hasta con mayor razón aún, se siente dueño de su agitado contorno. No sólo conoce, sino que su voluntad sabe anticiparse y reobrar sobre su mundo. Pues bien: de súbito, cuando ya avizora la cumbre de la ciencia, será ésta precisamente, la ciencia y sus científicos, quienes demostrarán la ingenua y errónea metafísica que el positivismo escondía de contrabando.

Con débil sonrisa irónica, podríamos definir al hombre, querida Helena, como el ser a quien no le caben dos ideas contrarias en la cabeza. Es todos extremos el hombre, decía sentencioso Gracián. Extremoso en todo, en todo yerra; pero, una y otra vez, la realidad denuncia a la larga su error.

---

45 Brentano: *El porvenir de la filosofía*. § 5.

Resumiendo, el positivismo en apretada fórmula, podríamos decir: un *reducirse a lo observable*, entendiendo por tal *lo dado a percepción*. Para el positivista, lo no observable es inexistente, al menos inoperante. Dios, el alma, la recoleta esencia de las cosas, no tienen existencia a su juicio, pues no llegan a nosotros, a nuestras manos y a nuestros ojos. Y al sesgo, sostiene con todo vigor que lo observable se da íntegramente y con plena independencia del observador. En verdad, alguna experiencia parecía desmentirlo; pero el positivista la *factifica* con ingenio y mantiene así la fórmula general. Por ejemplo: al medir el paso de los astros, el astrónomo ha caído en la cuenta de ciertas diferencias en los cálculos de los diversos observadores. ¿Se ha comportado el objeto de modo diferente con cada uno de ellos? En modo alguno; el astro está ahí, único para todos, recorriendo "sin error" su cerrada órbita. Las diferencias de cálculo dependen del tiempo de reacción de cada astrónomo; y aunque prácticamente nulas, conjugadas con grandes números se multiplican monstruosamente. Se trata, pues, de un defecto en el instrumento básico que es el hombre; un defecto fácil de subsanar, si se deduce del total esa pequeña diferencia de origen subjetivo. Lo llamaron *ecuación personal*; y una vez descubierta y corregida, bien podía decirse que el instrumento humano se había perfeccionado. ¿No era, además, la prueba indirecta de que el objeto mismo *se comporta independientemente del espectador*? No cabe, pues, duda alguna. Quedaba únicamente por ampliar la esfera de lo observable, e innumerables medios se destinaron a este fin. Se destinan aún. Próximo a funcionar en nuestros días,[46] el telescopio del Monte Palomar (California) acercará muy pronto a nuestra vista estrellas aún desconocidas, pues su pupila gigantesca alcanzará tres veces mayores a la de la estrella hoy más remota. En lo infinitamente pequeño, el microscopio electrónico abre a nuestra curiosidad campos insospechados. Toda la naturaleza, estrellas o átomos, desnuda al ojo humano sus secretos.

Pero, ¿es cierto, que el observador queda totalmente ajeno a su observar? ¿Es cierto que lo observado se comporta "sin error"? Podemos –sin más lente que la razón– desembozar el doble supuesto positivista.

46 Escrito en 1946.

Ante todo, supone una posición filosófica, por cierto la más ingenua: que la aprehensión de la realidad coincide con ella misma. Es decir, que apariencia y realidad son lo mismo. Lo cual supone, a su vez, el logismo de la realidad. No obstante, ninguna observación, por rica y precisa que fuere, podría llegar a tal resultado. No se trata de una inducción, sino de una *creencia*. Cuando el científico se pone a observar, ya ha introducido previamente y de contrabando su ingenua filosofía.

Para comprobarlo, limitémonos a la física y recojamos la autoridad de sus propios oficiantes. Confiesa Sir James H. Jeans que la física del siglo XIX "aceptaba una visión de la naturaleza que pudiéramos llamar de *sentido común*, creyendo que no había diferencia entre apariencia y realidad. La posibilidad de que las cosas no fuesen lo que parecen podía proporcionar un tema admirable para una sociedad de filósofos discutidores; pero presentaba un interés tan escasamente práctico para el hombre de ciencia como para el hombre del campo".[47] Además, el conocimiento del mundo exterior llega al físico por medio de mensajes transmitidos por los sentidos; y suponiendo que tales mensajes partirían de algún lado, postuló gratuitamente la materia. "Pero la existencia de esta materia es una mera hipótesis; la materia es, en efecto, exactamente tan inobservable como el éter, la fuerza de Newton y otras magnitudes que han desaparecido de la ciencia natural".[48] Un somero cavilar nos muestra cuán alejada está esa presunta materia de nuestra mente, pues debe recorrer los diversos hitos de los hechos, la aprehensión del fenómeno por los sentidos, la transmisión nerviosa y la frontera que la adentre en lo espiritual. Por eso, "la materia en la cual se originan los hechos puede ser a menudo muy diferente de la materia que creemos ver, oír o sentir".[49] Este caer en la cuenta de la inobservabilidad de la hipotética materia trastrueca la base misma de la ciencia, pues los datos no están en la naturaleza, sino en nosotros. "La física antigua –dice Jeans– creía que investigaba una naturaleza objetiva, la cual poseía una existencia propia, independiente

---

47 James H. Jeans: *Nuevos fundamentos de la ciencia*, cap. I.

48 J. H. Jeans: "La nueva imagen física del mundo". (*Revista de Occidente*, junio, 1936).

49 J. H. Jeans: *Nuevos fundamentos de la ciencia*, cap. I.

del espíritu receptor, y que existía desde la eternidad, indiferente a que fuese o no percibida. Y los físicos se hubieran quedado en esta creencia hasta el día actual, si el electrón que observaron se hubiera comportado como debía, según esta suposición. Pero no lo hizo, y así nació la física moderna con su tesis general de que la naturaleza no consta de lo que percibimos, sino de nuestras propias percepciones; la naturaleza no es el objeto de la relación sujeto-objeto, sino la relación misma".[50]

Lo observable ha perdido su carácter *positivo*; es decir, *cierto y seguro*. ¿Quieres ver en qué se queda la cacareada seguridad de la ciencia? Con refinado humor británico, Bertrand Russell resume el resultado a que se atiene el físico moderno: "Lo que en realidad hemos observado es mucho menos de lo que podría suponerse naturalmente. Podéis decir, por ejemplo, que veis a un amigo, el señor Jones, paseando por la calle; pero no es lícito hacer esta afirmación así en absoluto. Lo que veis es una sucesión de imágenes coloreadas, que se mueven sobre un fondo estacionario...Otras personas, mirando desde sus ventanas con diferentes ángulos, verán algo diferente, debido a las leyes de perspectiva; por consiguiente, si todos ven a Jones, debe haber tantos Jones diferentes como espectadores hay, y si hay un sólo Jones verdadero, a nadie está permitido verle. Si aceptamos por un momento la verdad del hecho que nos proporciona la física, explicaremos lo que llamáis ver a Jones en los siguientes términos: Pequeños conglomerados de luz, llamados *cuantos de luz*, salen disparados del sol, y algunos de ellos llegan a esta región, en donde existen átomos de un cierto género, que forman la cara, las manos y la vestimenta de Jones...La conexión entre el *ver a Jones* y Jones es una conexión casual remota e indirecta. El verdadero Jones, mientras tanto, permanece envuelto en el misterio".[51]

Por tanto, el positivismo estaba equivocado. La observación de los hechos no es tan hacedera como suponía. Su primera afirmación resulta gratuita, infundada. Limitaba los hechos a lo observable por los sentidos, pues creía hallar la certeza en esta limitación, y la propia

50 J. H. Jeans: "La nueva imagen física del mundo". (*Revista de Occidente*, junio, 1936).

51 Bertrand Russell: *El panorama científico*. Parte I, c ap. III.

ciencia se encarga de demostrarle el error. Pero no termina aquí su calvario. Según veíamos en la cita de Comte, se asentaba, como sobre roca, en el "dogma" determinista: de suyo, lo observado se comporta "sin error", *necesariamente*. En verdad, no hay leyes fijas sino de lo permanente, de lo idéntico bajo la faz cambiante de los fenómenos. En el fondo de la ley, así entendida, late la idea de *necesidad*. Se supone que el fenómeno es traducción exacta de lo idéntico o permanente; además, que lo idéntico es necesario; queda excluido el azar, la contingencia. Y pues las leyes son necesarias, no contingentes, cabe la predicción del futuro. ¿No había dicho Laplace que, para una inteligencia conocedora de todas las fuerzas naturales en un momento dado, "tanto el pasado como el futuro estarían presentes a sus ojos"? Como todo está supeditado a la inexorable invariabilidad de las leyes naturales, nada sería incierto para la previsión de tal inteligencia. El positivista se afincaba en esa "dogma", que parecía ser la base misma de la ciencia y le llevaba a la orgullosa fórmula comtiana: "Ver para prever". Pero he aquí que la microfísica detecta dentro del átomo cierto *indeterminismo* de la materia. "Las predicciones y las regularidades –dice Eddington– se refieren al comportamiento ordinario del gran número de partículas que intervienen en la mayoría de nuestras observaciones. Cuando operamos con menos partículas, la indeterminación comienza a ser apreciable, y la predicción tiene algo de acertijo, hasta que, finalmente, la conducta de un sólo átomo o electrón encierra en sí una gran indeterminación. Aunque ciertos recorridos pueden ser más probables que otros, el predecir lo que hará un electrón es tan incierto como averiguar el rumbo que tomará un caballo que se monta por primera vez".[52]

Como ves, la ciencia actual se desentiende de los prejuicios positivistas y se pone a estudiar su propio basamento. Ya no le basta el comportamiento de sus objetos, y se pregunta por su esencia. La ciencia vuelve a ser filosófica. Con el positivismo, despreciaba la filosofía como inútil; pretendía coleccionar hechos positivos para encerrarlos luego en

---

52 Arturo Eddington: "La decadencia del determinismo". (*Revista de Occidente*, septiembre de 1932).

el seno de la ley. Entonces la ciencia era arrogante, estaba segura de sí misma. Sus descubrimientos daban a cada paso la razón a su orgullo. Lo observable delataba su esfera, y hechos hasta ese instante invisibles al hombre venían mansamente a posarse en el cuenco de sus manos. El torso científico crecía, se agigantaba por momentos. Pero, precisamente entonces, cuando la cosecha parecía más espléndida, descubre que el coloso tiene los pies de barro. Desengañado, el científico se vuelve humilde y duda. Más que observar, filosofa. Los fenómenos positivos se quedan en nada entre sus manos sorprendidas. Jeans lo confesará de manera inequívoca: "Un fenómeno es suficiente para echar abajo una hipótesis; pero millones de fenómenos no bastan para demostrarla".[53] ¡Terrible y total confesión! Y, sin embargo...Recordemos, no sin cierta ironía, que ya Leibniz había llegado mucho antes, y sin tanto rodeo, a la misma conclusión: "Los sentidos –decía– aunque son necesarios para nuestros conocimientos actuales, no son suficientes para dárnoslos todos, ya que sólo proporcionan ejemplos; es decir, verdades individuales o particulares. Ahora bien: todos los ejemplos, por numerosos que sean, y por mucho que confirmen una verdad general, no bastan para establecer una necesidad universal de esta misma verdad; pues de que una cosa haya sucedido no se sigue que haya de suceder siempre. Griegos y romanos habían observado cómo en el curso de veinticuatro horas el día se convertía en noche y la noche en día; pero hubiera sido un error creer que esta regla era universal, pues cuando se descubrió Nueva Zelandia se comprobó lo contrario".[54]

Al seguir el camino de la ciencia, el científico descubre la insuficiencia de base y a su modo torna a la filosofía. A una filosofía que ya estaba hace mucho tiempo ahí, olvidada de puro sabida. Y así como el positivista cancela la filosofía para ponerse a investigar los hechos, ahora el científico alza la mirada de los fenómenos y se pone a filosofar. Mas tampoco concluye con esto el calvario del positivismo. Su error de limitación se fecunda ante la mirada del filósofo, quien, por su parte,

53 J. H. Jeans: *Nuevos fundamentos de la ciencia*, cap. II. ("Interrogando a la naturaleza").

54 Leibniz: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Prefacio.

descubre otros datos muy diferentes a los que el positivista proclamaba. Unos datos que no entran por los ojos de la cara, aunque no son menos *positivos*, e incluso se imponen con pujanza mayor.

CARTA XV

UN SORPRENDENTE ERROR

No dejas de tener razón, querida Helena. Intentaba determinar el método de la filosofía, y heme aquí como extraviado por problemas muy diferentes en apariencia. Concédeme, sin embargo, una mínima orientación. De igual modo que al atravesar una cordillera nos vemos obligados a orillar crestas y barrancos, hasta aquí hemos dado amplias vueltas en varias direcciones, precisamente para no extraviarnos de verdad. No, no perdía de vista el norte de nuestro afán. Así como ceñimos el cuerpo de la persona amada con ambos brazos, mediante ese doble y largo rodeo lograremos la posesión del huidizo torso del problema. Y tranquilízate, querida, que ya llega el momento de apretar. Dispongámonos a hacerlo con la emoción jubilosa del amante que sabe poner en el abrazo toda la vibración de su amor.

Como la araña de Bacon, los filósofos idealistas van tejiendo en el aire la delicada tela de sus ideas. En método radicalmente opuesto, los positivistas amontonan, como la hormiga, los fácticos retazos de sus búsquedas infatigables. Nada parecen tener de común; y no obstante, persiguen la realización de un mismo anhelo. El error idealista –el caer en la cuenta de este error– llevó por un momento al positivista a la engañosa creencia de pisar terreno firme; pero comprendió al fin que su orientación –incluso en la propia esfera de la ciencia– concluía de tal modo que invalidaba el punto de partida. Indudablemente, ninguno de esos métodos era el adecuado. No por falsos, pues ambos alcanzaron logros importantes, sino por exclusivos. Se niegan mutuamente y –¡curiosa conclusión!–, sin saberlo, coinciden: el idealista practica fundamentalmente la deducción, mientras el positivista se supedita a la inducción; pero ambas –deducción e inducción– son, en suma, procedimientos *mediatos* de conocer, *inferencias*

lógicas. ¿Cuáles serán sus puntos de arranque, su cognitivo basamento? El arabesco lógico no puede permanecer en el aire, sin apoyo en tierra. Por eso, ambos bandos, idealistas y positivistas, recurren a la intuición, si bien la del idealista es ante todo formal, de relaciones, aunque a veces se adentre por sus ojos una intuición material –muy varia y contradictoria entre los diferentes filósofos–, mientras la del positivista —más sobre tierra, cual indio comanche a la caza de huellas— se reduce básicamente a la intuición sensible. De los diversos caminos para llegar a la aprehensión de la realidad, desconocen o menosprecian la existencia de las tres vías de intuición material. En todo caso, no las practican con el debido rigor. De ahí lo peor de sus métodos: no se benefician del mérito de los restantes. ¿No semeja la obstinación del loco que, taponando las vías de acceso de los demás sentidos, quisiera reducir su mundo a meras sensaciones auditivas? Por grande que fuere su empeño, no lograría aniquilar dichas vías, ni sería su mundo, en todo caso, una final reproducción del real; a lo sumo una sinfonía, algo totalmente diverso al plural contorno.

El idealismo acentúa la razón, la *ratio*; olvida que la estructura del espíritu emerge desde raíz alógica. Además, al deducir, la *ratio* se despliega en cierto modo sobre sí misma, sin necesaria confrontación con lo real, y el mundo así construído desvirtúa la realidad. Su supuesto es erróneo, pues cree que el orden de las ideas y el de las cosas coinciden, que todo es racional. Por su íntegro atenerse a la razón y su menosprecio de los datos, imposibilita la corrección del extravío, agigantándose paso a paso su insospechado arranque, su íntimo contrabando. En cambio, arrebatado por violenta reacción, el positivista aplaza *sine diae* las construcciones deductivas, para ceñirse apretadamente a la inmediata realidad de lo positivo, de lo seguro y cierto. Parte, sin embargo, de un supuesto tan erróneo como el del idealista y, en cierto modo, afín: que el orden de la realidad y el de nuestras aprehensiones sensoriales coinciden, que todo es sensible. Como dice Ortega, "el positivismo de viejo cuño, que es una divinización de lo sensible, se negaba y se niega a admitir como hecho cuanto no sea fenómeno táctil o visual. Y, sin embargo, la idea pura, los fenómenos espirituales, existen con no menor evidencia: son hechos que se dan al lado de los sensibles y con pareja espontaneidad".[55] El supuesto

positivista es, por tanto, una ingenuidad, una torpe limitación que revela su ceguera para lo real. Y por ello, la construcción positivista del mundo –aunque aplazada, virtualmente existente–, llevaba en su entraña una ecuación personal, apreciable al complicarse los cálculos. Tal ecuación sería suficiente en sí misma para invalidar la tesis; pero, además, recae a su modo en racionalismo, pues sobre la base de lo sensible se pone a inducir. Según su creencia, sólo la razón interviene en el proceso subsumidor de los hechos positivos bajo la generalidad de la ley.

¿Tolerarías un esfuerzo más? Reduciendo a lo común ambos errores, observa cómo idealistas y positivistas yerran precisamente por ese común partir de un supuesto. El error de ambas tendencias consiste en definir la realidad antes de conocerla. Toman posición previa con toda candidez. El racionalista espera hallar únicamente razón; el positivista –como el empirista– únicamente fenómenos sensibles. Sabemos hoy –eran necesarios tales errores– que tanto el hombre como el real ahí no toleran dichas limitaciones. E inferimos que serán posibles errores semejantes siempre que el sujeto se disponga a conocer desde cualquier prejuicio ingenuo. El limpio filosofar comienza eliminando todo supuesto.

Ya adivino, querida Helena. El cauce de estas críticas te alerta a preguntar qué sujeto será éste, el del limpio filosofar, que sea a su vez de limpia mirada, exento de prejuicios. Recojo tu pregunta y adelanto: tan terso que será un *sujeto puro*. Para mayor claridad, conviene que sopesemos previamente esa tarea humana que es el conocer.

Todo conocimiento se produce desde la dualidad sujeto-objeto. En modo alguno pueden confundirse. No hay conocer sin alguien que conozca, tampoco sin algo conocido. El conocer encierra, pues, una dualidad. Fácilmente se ve que esta relación tiene doble sentido, es una *correlació*n, por cuanto el objeto lo es para el sujeto, de igual modo que éste lo es para aquél. Dicha correlación es *irreversible*; es decir, tiene un punto de partida y de llegada que gravita sobre uno de los elementos –el sujeto–, pero en modo alguno sucede lo contrario: el objeto está ahí,

---

55 Ortega: *Las Atlántidas*. ("Los ámbitos culturales").

como término del conocer, ajeno a toda actividad cognitiva. Es el sujeto y sólo el sujeto, el agente de ese hacer especial llamado conocimiento; y su hacer consiste en encaminarse al objeto, orientarse a él, para aprehender, no la cosa misma, sino un esquema conceptual de ésta. La actividad del sujeto es doble, por tanto: elige el término de su hacer y construye, a base del mismo, un pensamiento. He aquí un nuevo elemento, en el cual se resume la relación. Por eso podemos decir ahora: conocer es forjar pensamientos desde las cosas.

En consecuencia, es evidente la importancia del sujeto. Sin esa actividad del aprehender no se producirían pensamientos. Pero, ¿significa tal reconocimiento un desdén por el objeto? En modo alguno. Sin objeto del pensar, el pensamiento es imposible, según determina la propia dualidad de la relación cognitiva; además, no es suficiente la mera presencia del objeto ante el quehacer subjetivo, sino un darse a éste en sus notas peculiares. Fundamentalmente, nuestra agilidad mental, nuestro quehacer, sería el mismo ante un triángulo o una circunferencia; pero los resultados llamados pensamientos difieren en cada caso. El pensamiento no es pura creación del sujeto, sino cierta pregnancia de lo peculiar del objeto. Ahora ya podemos precisar que la actividad del sujeto es su pensar, pero el pensamiento no es fruto sólo de esa actividad, sino también de cierta renuncia del sujeto que le torna limpio espejo ante el objeto. Obsérvese, en suma, que coinciden dos esferas, la anímica o del sujeto, que es real, y otra trascendente a éste, la óntica o del objeto, que puede ser real, ideal o valente, para lograr una esfera lógica, la de los pensamientos. El pensar es un proceso temporal, mientras que el pensamiento es un producto ideal, fuera del tiempo y del espacio. El pensamiento puede ser probado o refutado, más carece de sentido el probar o refutar el pensar mismo. Tampoco cabe confundir o derivar el pensamiento del objeto; pues aunque el objeto del pensar pueda ser en ciertos casos un pensamiento –e incluso el pensar mismo–, la materia del pensamiento producido no es la misma del objeto: el pensamiento de una casa no se compone de ladrillos.

Por ello, la importancia del objeto también se hace evidente. Dos y dos son cuatro para todos los pensares posibles. El sujeto debe plegarse humildemente ante su realidad. Tal humildad –debemos reconocerlo– es

práctica corriente del idealista con los pensamientos, de igual modo que lo es en el positivista con los hechos positivos que trata de conocer. Uno y otro aspiran al máximo rigor objetivo. ¿Dónde está pues el error?

Digámoslo de una vez. En modo alguno yerran las cosas. El error se inicia dentro de la esfera anímica. Ante un triángulo, el sujeto se inclina y reconoce sus propiedades objetivas. Sin embargo, ¿no hay algo anterior al pensar mismo? Evidentemente, la particular elección del sujeto. Este elige su objeto, lo pone ante los ojos carnales o ante la mirada más profunda del espíritu; luego se comporta con entera humildad, pero ya es tarde. ¿Conoces esos dibujos en los cuales se produce la ilusión de ver seis o siete cubos, según se miren? De modo semejante, ante un triángulo cualquiera, podemos considerar un ser tri-ángulo o su ser tri-látero. Según consideremos uno u otro, el objeto ha cambiado. La cosa está ahí, quieta y ajena a toda transformación. Somos nosotros quienes vamos eligiendo los diversos objetos que la cosa puede darnos. La elección idealista consiste en colocar ante sí, como objetos, y en sustitución de las cosas, esquemas racionales, ideas. La elección positivista, en cambio, coloca una larga cadena de fenómenos sensibles. La auténtica realidad –decide el idealismo–, es idea; es fenómeno –decide la prole cotidiana–. Y ambos, sin darse cuenta de ello, violentan a su antojo el mundo dado.

En resumidas cuentas, no se comportan ante lo real con auténtica humildad. Lo deforman mentalmente y luego se encaminan por el procedimiento pertinente a sus particulares deformaciones. Es decir, *parten de sus propios supuestos*. El positivista dice adaptarse tenazmente a lo dado, y es de elogiar tal anhelo; más no cumple lo que promete, pues para conocer efectivamente algo no debe comenzar el sujeto anunciando qué va a hallar, y reduciendo así la cosa, sino que debe respetarla, para luego encaminarse a ella de modo adecuado. Dicho a otro sesgo: deberá ser fiel aprehensor de la realidad efectivamente dada, y no legislador de la misma. Previa al objeto de la relación cognitiva está la auténtica relación primaria entre sujeto y cosa. De ahí el *sujeto puro* antes mencionado.

Ante algo real —las vibraciones de un color, de un sonido— el hombre ve u oye. Cada realidad dada determina la vía de aprehensión,

sea el ojo o el oído, y sería loco empeño el tratar de utilizar el oído ante el color. En verdad, la aprehensión no sensible no se comporta tan espontáneamente, pues padece el hombre cierta ceguera o sordera mental. Sin embargo, para llegar a lo realmente dado debemos utilizar su órgano idóneo; y para lograr un juicio exacto los prejuicios estorban. ¿Recuerdas el cuento chino? Un hombre pierde su hacha. Sospecha de su vecino, le mira con desconfianza. En verdad, su andar, su traza, sus palabras, todos sus gestos y maneras de ser, ¿no son el andar, la traza, las palabras y gestos de un ladrón de hachas? Cuánto más le observa, más se afirma y confirma en la idea de haber hallado al ladrón. Cuando ya está plenamente seguro, encuentra por casualidad el hacha perdida. Entonces, de pronto, ya no ve en el vecino ese andar, esa traza y esos gestos delatores. Pero el vecino no ha cambiado. Era él, él mismo, quien cambiaba. Por eso, querida Helena, el sujeto debe despojarse de todo prejuicio para no ser como el chino del cuento; debe quedar desnudo de toda pre-visión, hasta ser la pura lente que mira, el puro sujeto aprehensor. De este modo, la realidad de lo dado no se esconderá, no sufrirá mutación alguna.

Quien se humille, será ensalzado. Esta humildad ejemplar del sujeto va a enriquecerle súbitamente. Desde ahora, le bastará ese puro mirar un solo caso para poseer su realidad. El idealista precisaba larga serie de razones para llegar a una consecuencia. Al puro sujeto le será suficiente con mirar. El positivista recorría múltiple serie de casos para esbozar la tenaza de la ley, siempre en trance de quebrarse. Al puro sujeto le será suficiente un sólo caso para apresar lo inmutable. Ambos intentaban *demostrar*, si bien la demostración idealista era un malabarismo en el vacío, mientras, por su parte, la demostración positivista jamás se lograría, en rigor, pues no calaba a fondo, quedábase en el comportamiento de la cosa. No siempre el sujeto puro podrá demostrar; pero tampoco le será necesario. *Creer que todo puede demostrarse es un prejuicio más*. Un color no se demuestra, se muestra. Basta abrir los ojos y ver. El puro sujeto mostrará lo que ve. La mostración *describe*, hace *ver* y *vivir* el ser mismo de la cosa. Y ve tantas cosas antes nunca vistas, que no obstante estaban ahí, frente a los ojos del alma, presta a su entrega, que ahora le invade una embriaguez pareja a la del griego, cuando descubría el dilatado

continente de la razón. En efecto: nuevas costas emergen ahora ante su asombrada mirada. En ellas descubren los *valores* –que tú has conocido de golpe– y ante los cuales pasaba el hombre sin sospechar su presencia, mirándolos sin verlos. ¿Verdad que hoy nos parece bien extraña esa ceguera? Sin embargo, era natural efecto del prejuicio intelectualista, de ese sorprendente error que el hombre sufría.

CARTA XVI

LOS ANTECEDENTES DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

En el vocablo idea hay un equívoco; pues,
o puede tomarse materialmente por
una operación de mi entendimiento...,
o puede tomarse objetivamente por la cosa
representada en esta operación.
Descartes: Prólogo a Meditaciones metafísicas.

La filosofía, querida Helena, ha bautizado ese sujeto puro. Por boca de Husserl le ha llamado, le llama, *fenomenólogo*, y a su especial actividad, *método fenomenológico*. Ya advierto un delicioso mohín burlesco ante tales voces. Espero me perdones su uso en gracia a la promesa de no recaer en abuso. Y vaya, en reciprocidad, este consuelo: saltando sobre el nombre, la cosa no es tan fea. Animo, pues, querida Helena. Preguntémonos con toda decisión que se esconde bajo tal decir.

Como suele suceder en lo histórico, también aquí se hunden las raíces por ajena heredad. Se trata en este caso del humilde huerto de un filósofo bastante oscuro en su tiempo, Francisco Brentano, clérigo austriaco de quien ya te he hablado, y cuyo haber filosófico se reduce a pocos estudios, algunos de brevísimas páginas, de los cuales deriva, sin embargo, la renovación y alto empuje de la novísima filosofía.

Comparando lo psíquico a todos los demás fenómenos, observa Brentano que la actividad psicológica presenta la característica de no agotarse en si misma, de precisar siempre un término al cual tiende, trascendente a su quehacer. Tú por ejemplo, querida Helena, no podrías estar enamorada sin la persona objeto de tu amor —salvo en el caso, claro es, de enamorarte del amor, trance típico de la adolescencia, y en el cual el término a que se tiende es la deseada actividad amorosa—. Esta dirección

a un objeto, esta *referencia objetiva*, ha sido designada por Brentano con la palabra *intencionalidad*, recogiendo así un olvidado tecnicismo de la escolástica medieval. Tal nota —asevera— diferencia lo psíquico de los restantes fenómenos. Por eso define Brentano los actos psíquicos como "fenómenos que contienen en sí, *intencionalmente,* un objeto".[56] ¿Qué objeto es éste y cómo entenderle? Según habrás entrevisto por mi ejemplo, no se trata necesariamente de una persona o de una cosa física. Es simple término de la actividad, y como tal trascendente al acto mismo. Dicha trascendencia –apenas precisa aclararse– en modo alguno implica que sea necesario trasponer las fronteras de la propia intimidad. Cuando, por desagradable azar, olvidamos qué íbamos a decir, ese nonato decir nuestro es el objeto del rememorar –un acto psíquico–, y como tal no está ahí, fuera de nosotros, sino dentro, en alguna galería del alma, oculto en la oscura sima del olvido. De modo general, afirmamos como meta de la actividad intencional todos los objetos reales, ideales y valentes. La celebración de una boda en el próximo mes de Enero, el imposible cuadrado redondo, la posible estrella a descubrir en la recta ideal que pase por la Tierra y Arturo, pueden servir de ejemplo. En suma, todo incluso lo inexistente o desconocido deviene objeto de nuestro apuntar. El hombre es un ser abierto a la íntegra realidad, sea real, ideal o valente. Todo, hasta su propio ya, su ser sujeto, puede ponerse en término intencional.

Por otra parte, estas referencias intencionales coinciden en ser *vivencia*s del hombre, sucesos *vividos* por él. La palabra alemana *Erlebnis* fue realzada por Dilthey; y para traducirla, Ortega propuso el neologismo *vivencia*, incorporado desde entonces a nuestro vocabulario. Vivencia es *conciencia de*. "Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él —dice Ortega— es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo conscio una unidad de vivencias".[57] Ya podemos decir que el hombre vive en nexo

---

56 Brentano: *Psicología*. I, § 5.

57 En *Revista de Libros*, (Septiembre de 1913). Puede verse una amplia cita de este ensayo, y su comentario por Fernando Vela, en la nota a la página 40 de la traducción española del *Sistema de estética*, de Meumann. Posteriormente, en Ortega: *Obras completas*, t. 1 (Inédito de la 2ª. edición).

con su ámbito, abierto a la realidad. Todo objeto posible situado ante su pensar, querer o sentir, está también sumido, en cierto modo, en la vivencia de su pensar, querer o sentir, pues la vivencia "contiene en sí, intencionalmente, un objeto". Por tanto, confluyen en la vivencia el vivir y lo vivido, lo psíquico y la esencia del objeto aprehendido. Claro es que la esencia no se muestra sin más, ocúltase tras los pliegues psíquicos, rehuye la conciencia. El vivir –tan abierto a la vida– es ciego para sí mismo. La vivencia del pensar no se ve a sí misma. Mas todo se cobija en ella. Va implícita la esencia en la vivencia, y sólo se precisa retraer la mirada, en nuevo acto, el acto ya vivido, para alzar la esencia ante la vista. Se logra, incluso a partir de un solo caso, desde experiencia única, sin que sea necesaria inducción alguna. Además, su resultado es de validez absoluta. En suma, tal acto es una intuición material, llamada por la fenomenología, en cuanto da la esencia*, intuición esencial, ideación*.

Confluyen, pues, en la vivencia, el vivir y lo vivido. Esta es la nota común. Pero no son iguales todas las vivencias. En rigor, deben distinguirse tres clases o niveles, de acuerdo con la acentuación de lo intencional: vivencias distraídas de sí mismas –así sucede por hábitos y rutinas–; vivencias que saben de sí –pues vuelven conscientemente sobre su propio latir–; y por último, vivencias provocadas –para realzar con energía el objeto intencional–. Un ejemplo aclarará más la distinción. Puedes estar enamorada sin saberlo, y de hecho las amistades abren frecuentemente los ojos de la persona enamorada a la realidad de su sentimiento; pero, una vez aclarada tu situación sentimental, ¿no puedes vivir tu amor en dos vertientes distintas y en alterno deseo: gozando tu íntimo sentimiento o las gracias de la persona amada? En las tres distancias la vivencia es real, en virtud de su apoyo objetivo; más sólo en la tercera se acentúa la *intentio* y se distingue entonces con todo rigor su esencia intencional de los contenidos psíquicos de la misma. Es en ésta donde opera la intuición esencial.

Si analizamos ahora esa peculiar actividad llamada pensar, observaremos como lía su coyunda a planos muy diversos. Su vivencia apunta a la perspectiva de lo realmente dado, que se constituye así en objeto del pensar. Naturalmente, la cosa misma no pasa a la vivencia; tampoco

su objeto –sea real o inexistente–. Además, este pensar es la actividad psíquica de un sujeto, de un hombre, sin el cuál sería imposible, y en cuya intimidad se encierra. Establécese así un puente entre el hombre y la cosa. Por su mentido arco recoge el sujeto, y del objeto, algo que no es el objeto mismo: su esencia, aquello en qué consiste. La pregunta del sujeto sobre el qué de lo pensado vuelve a él en forma *eidética*. Este *eídos*, lo visto, es el pensamiento, una entidad ideal que perteneciendo a distinta esfera del acto mismo de pensar –psíquica, y como tal real, supeditada al tiempo–, viene de éste, sin embargo, puesto que es producto *suyo*. No hay pensamiento sin pensar, como no hay pensar sin sujeto; pero tampoco existe pensamiento sin objeto pensado. Esta confluencia de sujeto y objeto, dada en el acto de pensar, posibilita la producción de pensamientos. Sin embargo, confluencia no implica en modo alguno confusión. Husserl –quien dedica parte de sus *Investigaciones lógicas* a combatir el "psicologismo", tendencia que sufre tal confusión–, insiste en la esencial diferencia. El psicologismo confunde el pensamiento con el pensar, reduce las conexiones lógicas a conexiones psicológicas. Ciertamente –dice Husserl– "la psicología es copartícipe en la fundación de la lógica",[58] pues sin la psicológica función de conocer es imposible el conocimiento; pero reducir lo lógico a psicología encierra craso error. Todo conocimiento, toda aprehensión de pensamientos, se realiza en tres planos. De una parte, la conexión de vivencias o plano de las representaciones, juicios, intelecciones, presunciones, preguntas, etc., funciones todas ellas de nuestra intimidad real; de otra, la *conexión de los objetos*, que constituye el plano de lo trascendente al acto de conocer; por último, la conexión lógica o plano de los pensamientos. Estos son ideales, a diferencia de las vivencias –elementos de flujo temporal de la conciencia–. Sin conexión de vivencias no se realiza en el hombre la conexión lógica o "forma ideal por virtud de la cual se puede hablar *in specie* de la misma verdad, del mismo raciocinio y de la misma demostración, de la misma teoría y de la misma disciplina racional (de una y la misma), cualquiera que sea quien *la piense*".[59] Dicha conexión está sometida a leyes inde-

58 Husserl: *Investigaciones lógicas*, tomo I, § 20.

59 Husserl: *Investigaciones lógicas*, tomo I, § 48.

pendientes de las psicológicas, por cuya razón la especial confluencia de ambas no autoriza su confusión. Hacerlo así equivaldría a tomar el tiesto por la flor. Probablemente, una de las fuentes del error psicologista proviene del carácter psicológico de la evidencia, pues "la evidencia no es otra cosa que la vivencia de la verdad";[60] pero no debe confundirse la evidencia como vivencia, de la evidencia como intelección –que es ideal–, así como no se confunde la vivencia de la verdad con la verdad misma, con su objetiva idealidad. De este modo, independientemente del sujeto, del objeto y del pensar relacionante, tenemos el producto del pensar –la significación, el *eidos* del objeto–. Por último, se ayunta a estos cuatro elementos la comunicación de los significados –tanto al yo ajeno como al propio–, con su vestidura: la expresión. Nombrar es dar forma carnal al pensamiento.

Resumamos. La relación entre el pensamiento y su objeto es intencional; una mera *referencia*, no un contacto real. Toma de él, no su somática estofa, sino las notas ideales de su ser. Agota su esencia, no su corporeidad. Por otra parte, aunque el pensamiento sólo puede darse en el pensar, no es por ello de materia psíquica. El pensar la blancura de la nieve fenece en un instante, como desaparece, licuándose, la nieve misma; pero la blancura como pensamiento no fenece ni se licúa. Por tanto, la materia de los pensamientos no es la misma del objeto, como tampoco es la del sujeto que lo crea en su pensar. Es materia *sui generis*.

Ahora bien: como acto psíquico, el pensar es una vivencia; pero no todas las vivencias proceden del pensar. Puedo sentir asco, recordar algo, sufrir una emoción lacrimosa, la alegría o la tristeza del amor. Lo vivo en mí siguiendo el flujo azaroso de mi conciencia, no lo pienso. No me pregunto qué es el asco, el llanto, el amor. No obstante, ¿no puedo preguntármelo? ¿Necesitaré, en tal caso, sentir el asco, llorar o amar, para conseguir sus pensamientos correspondientes? No sólo es innecesario, sino imposible. Si estoy amando, no pienso precisamente en el qué del amor, y si pienso su esencia dejo de amar en tal instante. ¿Qué quiere decir esto? ¿Es qué, al preguntarme por la esencia del amor, y no pudiendo amar

---

60 Husserl: *Investigaciones lógicas*, tomo I, § 51.

al mismo tiempo, debo situarme ante personas enamoradas para observar sus comportamientos? Tal enfoque dará el amor por fuera, su apariencia, nunca el gustoso sentir. Y sin embargo, no es otra la actitud exigida por el positivismo: observar una serie de hechos percibidos y generalizar sus notas. Si el positivista fuera riguroso en sus observaciones, diría que el amor es un rozarse los labios, cierto acariciar en oleadas sanguíneas. No lo dice porque tiene el amor dentro de sí, y en consecuencia sabe de él pese a su método.

Pero si dirijo la mirada a mi vivencia y la tomo por objeto de mi pensar, entonces mi acto actual pone como término suyo el asco, el llanto o el amor. Es que en esa vivencia, en la amorosa por ejemplo, está implícita la esencia del amor, como en la vivencia de un poema o de un cuadro palpita la esencia de ese poema o de un cuadro palpita la esencia de ese poema o de ese cuadro. No tengo más que explicitarla en mí pensar; y para ello me bastaría una sola vivencia. El positivista corría en vano de hecho en hecho positivo, viéndolos y anotándolos por fuera, en jadeante y superficial ir y venir a caza de generalidades. En cambio, ahora, nosotros, ante una sola vivencia, ante un simple caso observado, podemos obtener algo muy superior a la ley, a lo general: la esencia, lo universal, el núcleo idéntico y permanente; y ello de modo inmediato y evidente, pues está en nuestra vivencia como el color en la superficie.

Esta manera husserliana de acercarse a la realidad, a lo dado, depende en lo fundamental del método de Brentano, y será el basamento de la fenomenología de Husserl. Con sencillez había subrayado Brentano que disponemos de dos experiencias: la externa y la interna. Tal afirmación no tenía nada de particular en sí misma, no era ningún descubrimiento; el hombre sabía perfectamente de esta doble vía en su contacto con lo real. Pero censuraba así la torpe exclusividad positivista respecto a la externa –la esfera del color, del sonido, etc.– Cuando trataban de aprehender ciertos conceptos invisibles a esta esfera –por ejemplo, el querer, la causa, el fin o la necesidad–, una tendencia oscura y antinatural les llevaba a pensarlos a través de las representaciones de contenido sensible. Brentano, con toda naturalidad, con esa sencillez que le caracteriza, pone las cosas en su punto. "Si la observación y la experiencia (se refiere a la externa)

hubieran de darnos la clave para resolver el problema, haría falta que nuestra percepción nos introdujera en la esencia interior y verdadera de la cosa, y nos permitiera aprehender su concepto. Pero no es éste el caso. Vemos que los diversos fenómenos se suceden con regularidad. Concluimos, de la regularidad, la necesidad de la conexión; pero lo que se halla a la base de los fenómenos, lo que produce esa necesidad, ni lo vemos ni lo percibimos de ninguna manera por medio de nuestros sentidos. Si el filósofo no tiene otros ojos para los que esta oscuridad fuese luz, sus esfuerzos serían inútiles".[61] Por eso, cuando Brentano trata de fijar tales conceptos, dirige su atención a "las representaciones intuitivas de contenido psíquico".[62] En resumen: su método persigue el conocimiento "de una verdad universal, sin que esa inducción de casos particulares que es necesaria en otros conocimientos de experiencia".[63] Consiste en reconocer la aprehensión de la esencia en la *experiencia interior*, de modo parejo a como se da la visión de un color. Con otras palabras: defiende y utiliza la *intuición material de esencias*. Su procedimiento parece tan obvio y simple, sobre todo teniendo en cuenta la complejidad metódica de las corrientes a la sazón imperantes, que sugiere una divertida sospecha: su espontánea puesta en práctica –en esa hora oscura del contrabando– por los filósofos de la razón y de los hechos. ¡Cuántas veces lo habrían utilizado sin saberlo!. Por tanto, sin rigor. El propio Brentano lo comenta: "aunque desconocen los verdaderos principios del conocimiento –dice en una ocasión[64]–, no por eso dejan estos principios de actuar en ellos". Precisamente porque tiene ojos, el hombre no puede dejar de ver. Siendo la facultad cognitiva tan natural al hombre como lo es su mirar, los resultados de su espontánea función no podían eludirse. Con los ojos de la cara vemos la inmediata realidad del color; con los ojos del alma vemos la intelección innegable de la esencia.

---

61 Brentano: *Las razones del desaliento en la filosofía*.

62 Brentano: *El origen del conocimiento moral*, § 18.

63 Brentano: *El origen del conocimiento moral*, nota 35.

64 Brentano: *El origen del conocimiento moral*, § 43.

CARTA XVII

FINALIDAD Y ESENCIA DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

La verdad es una, idéntica a sí misma,
cualesquiera que sean los seres que la perciban:
hombres, monstruos, ángeles, dioses.
Husserl.

Cuando, al romper auroral de nuestro siglo, publica Edmundo Husserl sus Investigaciones lógicas, responde honradamente a la llamada de una honda preocupación. Husserl estaba empeñado en fundamentar la matemática pura con todo rigor, con la más despiadada y sincera pulcritud. Un matemático, Jules Tannery, comentando su Filosofía de la aritmética, observa: "el procedimiento de Husserl, para cada teoría que analiza y combate, consiste en exponerla de la manera más coherente posible, de una manera tan coherente que el lector ingenuo queda predispuesto a aceptarla, para asombrarse después, pasadas algunas páginas, de las lagunas e inconsecuencias descubiertas". Pues bien: entregado a tal empeño, ateniéndose a tan rígidas normas metódicas, cae en la cuenta de que algo funcionaba mal en sus razonamientos. Constantemente, de modo espontáneo, se les suscitaban perturbadores problemas de lógica general. Husserl, siempre fiel a su torturada ansia de exactitud, se vió precisado a dejar en suspenso sus trabajos matemáticos para despejar los previos problemas que le acosaban. Así nacieron las Investigaciones lógicas. Y como partía de la convicción imperante en su tiempo –del psicologismo–, sus primeras reflexiones debían orientarse necesariamente a esa paradoja entre la subjetividad del conocer y la objetividad de sus productos. Ya conoces, por mi carta anterior, la certera crítica husserliana a todo psicologismo. En la presente vamos a ver cómo llega a su método, cuál es la finalidad del mismo, en qué consiste.

Ante los objetos lógicos –los pensamientos– tropezamos, en primer lugar, con la "vestidura gramatical" ceñida a estos resultados del pensar. Pues el pensar postula forma verbal para sus logros. No cabe negar lo diverso entre los pensamientos y su expresión. Pero también es cierto que no pueden comunicarse al prójimo –y ni siquiera a sí mismo, en la solitaria actividad del alma–, sin tal vehículo; y sobre todo, "sólo en esta forma conviértese la verdad, y especialmente la teoría, en patrimonio perdurable de la ciencia".[65] Expresión y pensamiento guardan, por tanto, estrecho vínculo. Como acto psíquico, el pensar es totalmente incomunicable, nace y muere en la linde de la conciencia; para que sus productos puedan ser transmitidos a otro pensar –a otro mundo cerrado y real–, necesitan incorporarse previamente cierta estofa especial, audible o visible. Esta no se confunde con ellos. Tampoco se confunden los pensamientos con sus objetos correspondientes. Dos ejemplos del propio Husserl harían resaltar la diferencia: Londres y London son sendas expresiones idiomáticas de lo mismo; las frases "el vencedor de Jena" y "el vencido de Waterloo" portan dos pensamientos diferentes, referidos ambos a Napoleón.

Si ahora abandonamos el plano psíquico para considerar la idealidad de la relación, observaremos cómo la expresión deja de ser ese "producto sonoro exteriorizado hic et nunc, la voz fugitiva que jamás retorna idéntica", y se transforma en especie independientemente de la voz que la pronuncie. Yo puedo pronunciar ahora –aclara Husserl– con mi voz particular, el resultado de mi pensar de este instante mediante las siguientes palabras: las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto. Sin duda alguna, nadie lo entenderá, normalmente, como algo psíquico. Con total independencia de la persona que lo formule, o de las diversas circunstancias de lugar y tiempo, siempre se repite el mismo enunciado "porque es justamente la forma de expresión una y propia de ese quid idéntico que se llama significación". Y añade: "En esa significación idéntica, que como idéntica podemos siempre traer a conciencia evidente en la repetición del enunciado, no se descubre nada de un juicio ni de una persona que juzgue." "Mi acto de juzgar es una vivencia efímera que

---

65 Husserl: *Investigaciones lógicas*, tomo II. Introducción, § 2.

nace y muere. No lo es, empero, lo que dice el enunciado; no lo es este contenido: que *las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto*; este contenido no nace ni muere".[66]

Por tanto, la expresión porta su significación, el pensamiento, el cual apunta al correlato objetivo. Sin embargo, no siempre se da dicha relación con toda normalidad; a veces, una misma expresión duplica, triplica o multiplica el significar y se orienta a plurales objetos. Sucede así en los equívocos. En verdad, el vocablo "blanco" puede ser un apellido, el acertar en la diana, la calificación racial, el llamado color, y otras significaciones sugeridas por el contexto, cual sucede en las frases: "ser blanco de sus iras", "quedarse blanco como el papel", etc. Tales voces, en su cambiante mostración, llaman azarosamente las referencias objetivas más insospechadas. El lenguaje las envara y enfrenta en cierto modo, poniéndoles al costado vocablos más dóciles y fieles, y así el contexto fija, con mayor o menor energía, uno de los sentidos del equívoco. Pero la filosofía, justo porque desconfía de las palabras y sólo cura de conceptos, quema, hunde las naves sintácticas del lenguaje, encuentra las significaciones en suelta dispersión. Queda obligada, para poder reconocer sin error sus conceptos, a definir su carga semántica, fijar su univocidad. Sin tal arbitrio perdería validez y se escaparían los pensamientos de sus manos en la brillante y vana delicia de un fuego de artificio.

El filósofo no debe fiar en la mansa apariencia de las palabras. "El lenguaje —dice Husserl— ofrece al pensador un sistema de signos que pueda emplear en amplia medida para la expresión de sus pensamientos; pero, si bien nadie puede prescindir de él, representa un instrumento sumamente imperfecto para la investigación rigurosa. la nociva influencia de los equívocos sobre la solidez de los razonamientos es conocida de todos".[67] No es ésta, sin embargo, la única causa de posibles errores, ni siquiera la más importante. Tras los peligros del lenguaje debe tenerse en cuenta una fuente más íntima y soterrada de peligrosos extravíos; pues sí bien la expresión es la primera llamada a las cosas, la segunda

66 Husserl: *Investigaciones lógicas*, "Primera Investigación". § 11.

67 Husserl: *Investigaciones lógicas*, tomo I, § 9.

es la significación. Es en esta esfera donde el filósofo debe extremar su cautela. Por eso "no pueden satisfacernos significaciones que toman vida, —cuando la toman— de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las cosas mismas", concluye Husserl enérgicamente.[68] Pero no puede entenderse esta ansia de objetividad, este retroceder a las cosas mismas, como un auténtico deambular entre cosas, palpando el rotundo torso de sus presencias, ni tampoco como un quedarse en puras sensaciones empíricas –según la reducción positivista de lo dado–. Cosas y sensaciones son algo real, existencias, no esencias. No sirven al filósofo, quien trata de aprehender el ser de las cosas, su esquema eterno, del único modo posible, volviendo al acto pensante, a la conciencia y sus vivencias. Exactamente, para Husserl este retroceso a las cosas significa un perseguir desde las vivencias su intencionalidad, su mentar las cosas mismas, puesto que existe conexión entre el ser del objeto y el ser de la vivencia. Un resabio cartesiano orienta su atención a las cogitaciones de la mente; a semejanza de Descartes, trata de apoyarse en lo indubitable, en la evidente realidad del *cógito*. Con otras palabras: retrocede a la intuición misma de la cosa. En virtud de este retroceso, el mundo exterior queda al margen, excluído. No se niega ni se afirma su existencia. Simplemente, se elimina todo supuesto sobre él para quedarse en la aislada intuición esencial de esa objetividad. Por tanto, no investiga cosas precisamente, sino fenómenos –es decir, *iluminacione*s del fondo, *manifestaciones del ser*, diafanidad, luz entraña- ble–. De ahí este nombrar: *fenomenología*. Es en loa intuición de los fenómenos donde el filósofo lleva a cumplimiento su tarea. Porque si bien importa vigilar las expresiones en su lucha contra la anfibología debe cuidar, sobre todo, las significaciones intuidas. La justa aprehensión del pensamiento, su humilde ceñirse a la esencia de la cosa, es la básica condición de todo pensar exacto; el resto será rigurosa conexión de pensamientos en el proceso racional, donde las leyes lógicas ordenan y conducen.

Desde luego, tal retroceso impone ensimismarse, una reflexión sobre lo vivido. El hombre está naturalmente abierto a la objetividad,

68 Husserl: *Investigaciones lógicas*, tomo II. Introducción.

y su actitud directa es la extraversión. Mas cuando el hombre, vuelve en gimnástico salto sobre sí mismo, convierte los actos psicológicos en objetos, retrae la intencionalidad, de la trascendencia, a la inmanencia de su yo. En tal vuelta es consciente de los modos de darse lo objetivo, ya sea en representación, recuerdo o volición, ya sea en imaginar, querer o pensar. La reflexión significa, por consiguiente, una conciencia de la conciencia.

¿Cómo lograr este retroceso? El propio Husserl confiesa "las extraordinarias dificultades del análisis rigurosamente fenomenológico". La fuente de las mismas proviene de lo antinatural del intento. El hombre, abierto a las cosas, está en su modo circundante, por él alienta y vive. Nuestros hábitos de extraversión tiran en cierto modo de nosotros mismos, nos arrastran en su corriente, nos precipitan a los acantilados de lo real. Remontar esta corriente implica una lucha contra la fluencia normal del vivir. La *reflexión* es un antinatural retroceder en la vida, un dar marcha atrás a la existencia, y a esto apunta la etimología de la palabra. De igual modo que el recordar es un volver a vivir lo vivido –ahora presente con su carácter de ausencia–, la reflexión es un replegarse del espíritu sobre sí mismo para considerar las percepciones, juicios, ideas o pensamientos dispersos en ágil bandada fugitiva por la corriente de la conciencia. Por ella analizamos y aclaremos las relaciones de esos elementos mentales sobre los que se repliega, distinguimos y disponemos de sus notas, las ordenamos y recomponemos. En su virtud, el espíritu toma posesión de sí mismo. Ve, distingue, infiere. Pero no crea; justo por atenerse a *lo dado* en lo vivido, no crea ni puede crear. Sus análisis y síntesis, sus observaciones e intuiciones, sus deducciones e inducciones no pasan jamás de sus límites. A ella se reduce, en su inicio, todo método filosófico. Pero este ensimismamiento que es la reflexión sólo puede llevarse a cabo en ciertos momentos, precisamente como alto privilegio humano, y siempre partiendo de la fluencia del vivir para orientarse a ella finalmente.

Pese a estas dificultades, el fenomenólogo se exige una reflexión todavía más pura y rigurosa que la *reflexión natural*. Esta se dispara desde una necesidad del vivir, para volver, en última instancia, a las cosas. Su

actividad está tarada por urgencias empíricas, sufre el dominio de lo fáctico. Por eso no goza en modo alguno de la pulcritud postulada por la *reflexión fenomenológica*. Con palabras de Husserl, ésta "exige prescindir de toda falseadora mezcla de enunciados, que proceden de la ingenua aceptación y juicio de las objetividades puestas como existentes en los actos estudiados fenomenológicamente; pero también prohíbe toda salida de otro género allende el contenido esencial propio de estos actos".[69] La propia *intimidad* y el *mundo* mismo quedan excluidos cruelmente de este asomarse la intuición a la vivencia.

Decía que *puro sujeto*, estricto aprehensor de esencias, era el fenomenólogo. En efecto: éste eleva a la más alta e inhumana osadía su capacidad aprehensora. Tan puro sujeto es, que comienza despojándose, en cierto modo, del propio haber: recuerdos y opiniones, sentimientos y deseos, imaginaciones e impulsiones. Sólo conserva de sí la voluntad de no tenerla y de alejarse de cuanto mostrare el menor residuo de pálpitos o contenidos de su intimidad. Con los ojos del alma bien abiertos a la esencia intencional, cara a cara con ella, en la inmediata y total soledad de su vivencia, trata de asirla en su depurada y esencial mismidad. Todo cuanto no sea la visión idéntica de lo dado intencionalmente en esa pura y cristalina conciencia, puede enturbiar sus aguas de igual modo que la piedra arrojada en un lago puede enturbiar la dormida imagen de su ribera.

Todo supuesto es adelantada tesis, psicológica, física o metafísica. El mundo de nuestra intimidad, la material circunstancia, hasta el mismo trasmundo, quedarían deformados por tal prejuzgar a oscuras y sin saberlo. Es muy torpe la constante tentación del hombre en su proceso cognitivo. Diríase que un demonio burlón le tienta a todas horas. por eso el filósofo, sobre todo desde Descartes, procura y confiesa inclinarse "del lado de la desconfianza", medita, costeando con extremada cautela. Pero la desconfianza no excluye el previo punto de vista que deforma lo real. E incluso resultaría estéril toma de posición. Husserl condena toda *sub-tesis* posible. Puesto que el filósofo aspira a contemplar esencias,

69 Husserl: *Investigaciones lógicas*, tomo II. Introducción. § 3.

debe enfocarlas con limpia neutralidad, asiéndolas directamente, en su desnudo ser, sin presentar por tales el alijo de sus prejuicios y oscuras preferencias.

No basta que el sujeto se despoje de sus propios sentires. Para una exacta y aguda visión, la reflexión fenomenológica tampoco debe limitarse a lo ahora existente. Ello sería perjudicial e inútil. Lo real no es materia prima exclusiva. Husserl reitera una y otra vez que lo inexistente e imposible también puede ser ocasión de una fértil cosecha de esencias. Para conseguir esta *doble reducción*, el fenomenólogo se sitúa en el preciso punto de contacto entre el yo y el mundo, en la vivencia, en su cerrada inmediatez, corta así los puentes que la ligan al exterior de ella misma. En suma: cuanto sea realidad, vínculo al tiempo y al espacio, existencia –ya del mundo o del sujeto mismo–, queda apartado y condenado. De este modo practica la *epojé*, un "entre paréntesis" del real ahí y su polo complementario, la intimidad. ¿No se abre el hombre a la plural realidad por las vivencias? ¿No contiene éstas en su seno el ser mismo de la cosa mentada? Limitar el contorno exacto de la vivencia, alzar su terso perfil a espaldas del existir y su coerción, equivale a garantizar en el acto intuitivo la esencia efectivamente dada. Por eso el fenomenólogo se encierra con doble llave en el cuerpo prístino de *lo vivido* y, aislado allí de todo –de lo exterior y de sí mismo–, cortados todos los puentes que le liguen de modo sentimental o conceptual a lo existente, como *puro sujeto*, se asoma a la vivencia y *mira*.

¿Qué es lo que en ella ve? Cuando Husserl descubrió su método, estaba orientado a los problemas lógicos fundamentales. Por eso, cuando nos dice que la fenomenología "tiene por fin presentarnos una comprensión descriptiva de esas vivencias psíquicas y del sentido implícito en ellas, tan amplia como sea necesario para dar significaciones fijas a todos los concepto lógicos fundamentales",[70] determina con preciso toque la finalidad fenomenológica, esa comprensión descriptiva que perfile la significación, pero limita su búsqueda a la cerrada esfera de la lógica. Sin duda alguna, las esencias lógicas fueron la causa ocasional de este método.

70 Husserl: *Investigaciones lógicas*, tomo II. Introducción. § 2.

Sólo más tarde, dominado ya su empleo, fue extendiéndose a todas las esencias, tanto a las formales como a las materiales, y entonces el método comienza a vislumbrar dilatadas lejanías. Utilizándole, la clara y penetrante mirada de Max Scheler se adentra por el reino de los valores. Para Scheler, La esfera de lo dado se ensancha prodigiosamente, y los valores, esos contenidos apriorísticos y materiales sometidos —afirma— al orden del corazón, rinden su evidencia en la intuición esencial del fenomenólogo, y dan lugar a una ética material de la rigurosa necesidad.

Creo necesaria una última observación. En verdad, sería erróneo creer que la fenomenología pudiera limitarse a las tareas psicológicas. Lejos de ello, un rasgo radical separa por completo ambas actividades. La psicología es una ciencia de experiencia, y como tal, estudia propiedades y estados psíquicos reales. Siendo empírica y experimental, sus leyes son inductivas y, por tanto, aproximadas, no exactas. Leyes exactas son únicamente las esenciales, no las empíricas. Esto no excluye, claro está, un enfoque fenomenológico de los fenómenos psíquicos; y existe, en efecto, una psicología fenomenológica. Pero las vivencias no son objeto de estudio para el fenomenólogo, sino instrumentos metódicos que somete a ideación para apresar la esencia implícita y describirla como nuda realidad. Por eso define Husserl: “La fenomenología expresa descriptivamente, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia , la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia”.[71] Confieso, querida Helena, que esta definición espanta con su aire de trabalenguas. Sin embargo, no deja de ser exacta. Y espero que ahora, finalizado mi exponer, tal definir cobre para ti pleno sentido y resuma, en su ceñida fórmula, la esencia misma de la fenomenología.

71 Husserl: *Investigaciones lógicas*, tomo II. Introducción. § 1.

CARTA XVIII

LA REALIDAD COMO PERSPECTIVA

Esta manera de pensar lleva a una
reforma radical de la filosofía...
Ortega: El tema de nuestro tiempo, X.

Con su pretendida tersura de visión, el fenomenólogo trata de *volver a las cosas mismas*, a la desnuda objetividad. Le mueve un humilde y generoso anhelo de exactitud, de fidelidad a lo dado. Sus complicadas precauciones metódicas, esa severa reducción del mundo y de lo subjetivo a la conciencia pura, ese corte cruel de toda existencia, se justifican precisamente por su ansia de objetividad y rigor. Pero la reducción fenomenológica obliga a abstenerse de toda posición, y por lo tanto, de hecho, condena el existencial fluir, lo deja fuera de la consideración filosófica. En verdad, la educación matemática de su fundador resuma por todos los entresijos del nuevo método. Como figuras geométricas, los logros fenomenológicos tienen cierto aire hierático y ausente; en ese terco volver el rostro a las esencias, a Husserl se le escapa de sus manos la realidad misma de la vida. Ciertamente, la filosofía persigue eternidades, esencias de absoluta validez para todos. Pero también intenta esclarecer exacta y radicalmente todo lo dado al hombre, desde el triángulo –idéntico en su idealidad– a la nerviosa, voluble presteza de cuanto fluye en el tiempo.[72]

Tratando de volver la espalda al vivir mismo, la fenomenología se pone a contemplar la vivencia en su pura y separada reclusión, en su

72 El propio Husserl confesó su error en sus últimos días. Había comenzado pretendiendo una *filosofía como ciencia rigurosa* (*streng*), hubo de reconocer el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) y termina definiendo la filosofía, en su famosa conferencia de Viena (1935), como *toma de conciencia* (*Selbestbesinnung*) de la humanidad (*Nota de la segunda edición*).

pálido halo de eternidad. Ha conseguido así espléndidas cosechas. Pero, ¿en qué medida realiza siempre su propósito? ¿Será de veras posible esa reversión ideatoria que postula? ¿Logra rehuir, en efecto, el terco palpitar de la existencia? La ideación o intuición esencial alcanza la aprehensión de las esencias, alza el ser uno e idéntico sobre el multitudinario oleaje de la vida; pero ella misma, la intuición abrazada a la vivencia, queda sumergida por sus aguas. Todo posible acto de intuición es una vivencia más, un inexorable estar en la vida. Aunque se le cierre la puerta, el vivir entra por la ventana, pues el hombre está preso en la vida, no trasciende de ella ni del tiempo que es su carril. Por tanto, el fenomenólogo se engaña cuando cree reducirse a conciencia pura, a conciencia exenta de todo existir.

No es difícil caer en ese engaño. La consideración de ciertos objetos, los matemáticos, sobre todo, inclinan el ánimo a la errónea creencia en una conciencia pura. Se entregan con demasiada facilidad, quedan demasiado aislados del torrente temporal para no arrastrar al sujeto a una angélica presunción. Y lo mismo sucede con los aspectos cósicos que parecen inmutables. Ante una cosa dispuesta para intuición esencial, en la vivencia de una cereza, por ejemplo, tengo su color rojo, la esencia rojez, que extiende su color a todos los probables entes así coloreados, la esencia color, que recoge en su seno todo color posible, y hasta la esencia misma de toda aprehensión de color. Pues, en cierto modo, aunque cambiante en su física vibración, el color se manifiesta con normal permanencia. Pero no todo lo dado al hombre goza siempre tal estabilidad. Por lo contrario, existen realidades, quizá las más numerosas, arrebatadas por la corriente del tiempo, huidizas a su aprehensión, y de las cuales no es suficiente uno de sus momentos para desnudar su perfil esencial –digamos su consistencia– pues postulan un recorrido mental por las sucesivas mudanzas, al menos una correlación de básicos puntos de su despliegue. Todo lo humano, todo lo directamente incurso en los quehaceres del hombre, sufre esta vertiginosa huida de sí mismo. Lo afincado en la *naturaleza*, puede darnos, incluso desde lo singular, quieta apariencia, pese al interno hervor. Pero lo humano, en cuanto consustanciado raigalmente con el tiempo, alterado en el curso incesante de lo histórico, no da su consisten-

cia en un momento cualquiera de su fluir, aunque éste resuma, en cierto sesgo, todos los demás, pues lo humano *acumula*, carga en su cardíaco impulso cuanto le ocurre, todos sus latidos innumerables y ya sidos. El pasado pervive en el fugaz presente ansioso de futuro. Más su pervivencia no se manifiesta por sí sola, porque lo humano no es un en sí, como el polígono, sino una realidad situada. El hombre está en el mundo, tanto en el físico como en el espiritual. Ya lo había intuido Montesquieu cuando anotaba en su carnet: "Pour juger les hommes, il faut leur passer les préjugés de leur temps".[73] Múltiples e invisibles hilos nos ligan a cuanto nos rodea; establécese así un complicadísimo sistema funcional de acciones y reacciones por el cual el presente cobra fluida realidad, no obstante la estable apariencia sugerida por nuestra *naturaleza*, "y" nuestra *heredada persistencia*. El hombre está en su tiempo, como está en el breve espacio que pisa. Tratar de conocerle, asirle, supone ante todo ambientarle en su mundo, temporalizarle. Y como, a su vez, el presente encierra en su ágil saltar el pasado, lo "ya-sido" del hombre, para intentar asir lo invariable de una ocupación humana no basta enfocar tal quehacer como se da bajo luz actual; debe considerarse cuanto le circunda y remontar el cambiante curso de su historia. Sólo así nos dará su diamantino centro. Para ver el color, es suficiente con situarse en el espacio y fijar en él los ojos; pero, para asir lo temporal y humano, hay que embarcarse en el tiempo y puntear la curva ideal de su proceso.

Con toda ingenuidad, el racionalismo proclama dogmáticamente su potencia cognitiva. Puesto que conocer significa lograr verdades, y éstas se declaran inmutable, el dogmático supone que el sujeto aprehende la realidad sin deformación alguna, tal como en sí misma es. En rigor, ni siquiera sospecha el engaño. Sólo ve en el conocer su resultado, no la función misma por la cual se realiza; desconoce la imagen sobrevenida entre el objeto y la conciencia cognoscente. Toma la apariencia por su realidad; y mirando ingenuamente la cosa, se olvida de sí mismo, de la corriente rauda de su conciencia. Late bajo esta posición una ciega creencia en la transubjetividad del hombre. Según frase de Malebranche, un

73 Montesquieu: "Pensèes diverses". (*Des Anciens*).

chino no puede negar la verdad de una proposición si la ha considerado detenidamente. El hombre, no cada hombre; el puro, idéntico sujeto aprehensor. Cual en un espejo, para el racionalista las cosas se reflejan limpiamente en la conciencia. Pero el hombre también escarmienta. A fuerza de tropezones, de experiencias desgraciadas, tórnase suspicaz, recela. Y como es desmesurado en todo, de todo desconfía. Extremoso pone su propia sombra en cuarentena. Por eso, en radical bandazo, pasa de la ingenuidad dogmática al más celoso escepticismo. Antes creía tener las cosas en la mano, y ahora niega hasta la propia posibilidad de asirlas. Se olvidaba de sí mismo, y ahora cierra los ojos para no ver más realidad que la de su conciencia. No hay verdades, no existe la verdad –proclama en todos los tonos, a gritos muchas veces–. Como desconfiado aldeano en la urbe, su propia desconfianza facilita el engaño. E inevitablemente, sigue al escarmiento ante las cosas el más doloroso, el de su propia conciencia. Entonces se atempera su actitud, procede con más sabia cautela; y se hace subjetivista, relativista. Es cierto que existen verdades —confiesa avergonzado—, pero no son universalmente válidas. La validez queda entonces limitada al sujeto cognoscente –subjetivismo–, o a las influencias de medio, tiempo, círculo cultural —relativismo—. La verdad no es en sí, absoluta, sino relativa, para alguien. No existe una verdad, sino muchas.

Pero esta conclusión se invalida a sí misma. Sin caer en la cuenta, afirma lo contrario de lo que cree decir. Proclama de *modo absoluto* la relatividad de la verdad. Necesariamente –viene a concluir–, para todos, la validez de la verdad es relativa a cada sujeto o a cada factor externo al mismo. Tal afirmación es un contrasentido, pues afirma como verdad única que no existe una verdad. Si dijera que el cuadrado, es redondo, no diría tontería mayor. ¿Cómo llega a ese absolutismo inesperado, siendo el conocimiento relativo?. Su tesis será verdadera para él o para su círculo cultural, más en modo alguno puede hacerla trascender de su ámbito. Evidentemente, como el dogmático y el escéptico, el relativista yerra en su interpretación. Puesto que la verdad es el pensamiento del objeto, de lo real, o bien este pensamiento es falso, no aprehende su objeto con fidelidad, o bien es verdadero y entonces logra asirlo en su

plenitud esencial. En el primer caso caben muchos pensamientos; en el segundo, uno sólo. No, no es cierto que haya muchas verdades, sino una sola. La verdad es única; múltiple, el error. La verdad es absoluta o no es tal verdad.

He aquí tres posiciones bien diferentes, Las dos primeras, sobre todo, resumen actitudes polares, extremosas. Son también tres errores. ¿Cómo superarlos? Ante todo, ¿cabe una superación? Sí; ciertamente, es posible superar estas tres doctrinas, porque en lo fundamental es común el error que las invalida. En efecto: los tres errores se reducen a uno solo: el supuesto de la absolutividad de lo real. Parten, sin previo examen, de la creencia en una realidad una e idéntica, inmutable, de objeto y de sujeto. La asignan una idealidad sólo posible para ciertos objetos. El triángulo, el número π, son absolutos por ideales, ajenos al acaecer temporal. Pero lo real está situado en las coordenadas del tiempo y del espacio, en función de los cambiantes datos de dicho sistema. Como la gráfica de una temperatura, lo real va dando la curva de su movilidad. Delacroix, cuya sensibilidad de colorista apresaba la matizada y fugitiva alteración, ha comprobado a su modo el carácter tremante de lo real: "Nos reprochamos frecuentemente de haber cambiado —escribe en una ocasión—: es la cosa la que cambia."[74]

La realidad no se ofrece en forma fija idéntica, inmutable. Por eso, superando con decisivo giro el erróneo supuesto, presenta Ortega su *tesis perspectivista*. Su posición es tan evidente y sencilla, que asombra lo obstinado del prejuicio. Un ejemplo del propio Ortega bastará para mostrarlo *in puribus*. Dos hombres no ven lo mismo ante el mismo paisaje. La mera colocación espacial de los sujetos descubre otra faz de las cosas. Lo real se nos quiebra en innumerables facetas. Entonces, "¿tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que, puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no

74 E. Delacroix: *Journal Intime*. (9 de Junio de 1823).

se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien: ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada pespectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad"[75] Tengamos el valor de reconocerlo. En nuestro deambular por la existencia no se nos dan las cosas como el triángulo, en su ser idéntico. Lejos de ello, "si el universo hubiese presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático o a los de un yanqui, deberíamos pensar que el universo no tiene verdadera realidad". Todo dado, tanto en el percibir como en el conocer no sensible, está adscrito a un punto de vista, y su múltiple darse no conlleva exclusión, sino complemento. La diferencia de puntos de vista no es contradictoria, sino aditiva. Por ello, concluye Ortega: "cada vida es un punto de vista sobre el universo", y la verdad, "que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital". Cada hombre, cada época, ve el escorzo que la realidad pone, los plurales aspectos de lo dado; todos los cuales, como las infinitas perspectivas de un paisaje, son "igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única".

La mera exposición de la tesis hace comprensible con toda claridad la *superación del absolutismo de lo real*. Y si se nos impone de veras, en modo alguno podrá confundirse con ninguna de las posiciones superadas. No obstante, para eludir falsas interpretaciones, iluminar posibles oscuridades, conviene declarar con todo énfasis: *la teoría de la perspectiva no implica recaída en relativismo*. Una insuficiencia de comprensión podría confundir ambas tesis, pues muestran cierto aspecto similar. En efecto: el relativismo acentúa el punto de vista subjetivo en la relación cognitiva y, por su parte, Ortega dice formalmente que "cada vida es un punto de vista sobre el universo". La vieja frase de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas", ¿no parece quedar afirmada por ambas tesis? Sin embargo, la diferencia entre relativismo y perspectivismo es radical. En el primero, el principio del homo mensura es un defecto, una falta

75 Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, cap. X. Las restantes citas de este párrafo corresponden al mismo libro y al citado capítulo.

de adecuación entre el hombre y la realidad; la absoluta verdad de la cosa jamás será alcanzada por el sujeto, y, por tanto, el conocimiento es relativo a la medida del hombre. Precisamente, lo contrario de lo que afirma Ortega, para quien no hay defecto alguno en el conocer. El hombre conoce con toda exactitud, el conocimiento es absoluto. Si todos los hombres, uno a uno, pudieran pasar por el mismo punto de vista, situándose así en idéntica perspectiva, coincidirían exactamente todos los conocimientos individuales. Es del *hic et nunc* la medida, condición de lo real. Es la realidad, ella, la relativa, no el conocimiento. Aunque se da un punto de vista en el conocer, y todo hombre, generación o época histórica parte necesariamente de su punto de vista, no se debe esto a un defecto subjetivo, sino a un defecto —si es que cabe decirlo así— de la realidad misma, pues no se entrega cerrada y redonda, cual figura geométrica, sino en escorzos. Contra el viejo sentir –la absoluta realidad–, reconozcamos que lo único real –lo hallado ahí– es el *perspectivismo de la realidad*. Lo real está *situado*, y en esa situación se corresponden *punto de vista* y *perspectiva*. Son "las dos caras de una misma moneda; pero la perspectiva representa la cara de la realidad, mientras que el punto de vista es más bien la condición, la posición del espectador".[76] La realidad absoluta del relativismo es inexistente, mera abstracción. La realidad siempre es concreta y, como tal, relativa. El absolutismo de la realidad es utópico, irreal. Estamos en el tiempo, todo corre en tremante sucederse. Es por eso que Ortega reduce el mundo a *horizonte*, giro de *límites*; en efecto, cual el paisaje delimita nuestra mirada en la visión corpórea, así sucede con la aprehensión más espiritual posible. Ortega halla espléndida confirmación de su tesis en la física de Einstein, quien, contra la creencia de Galileo y de Newton en espacio, tiempo y movimiento absolutos, sostiene y demuestra la relatividad de éstos.

Las consecuencias de tal tesis alcanzan enorme importancia. De tanto alcance, que Ortega ha podido escribir con naturalidad, con sencillez, una frase de atrevida apariencia, pero plenamente justificada: "Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que im-

76 M.G. Morente: *Ensayos* ("El tema de nuestro tiempo: Filosofía de la perspectiva").

porta más, de nuestra sensación cósmica".[77] En efecto: el conocimiento ubicuo y angélico, infundadamente normal, desembózase abstracto y falso. Ortega no duda "de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento, pero es preciso no olvidar que desde el no se ve lo real".[78] Lo real está en perpetuo hacerse, en constante ameibidad.[79] Cual el espacio –el paisaje– va girando su torno inquieto, el versátil correr del tiempo constituye la dimensión histórica de cuanto al hombre se refiere. Todo fluye, *panta rei* podríamos repetir con el viejo Heráclito, y con mayor rigor. Aunque la verdad sea una, idéntica en sí misma, ajena a toda variación y acontecer, cobra ahora insospechado y cálido pálpito humano, pues deberá bregarla el hombre, se da en la vida, tiene, por consiguiente, *dimensión vital*. Pero ¡cuidado! Repitamos para olvidadizos que no resulta por ello una verdad relativa al sujeto o a la situación subjetiva –clima, época o ciclo cultural–, ni siquiera a la naturaleza del ser humano asentado en la Tierra –y quizá diferente a la del posible habitante de Sirio–. La dimensión vital de la verdad no implica que haya diversas verdades de lo mismo, ni tampoco que su validez se limite a la especie humana. La verdad es una y universalmente válida en sí. Es la verdad misma de Dios. Pero el mundo veritativo, ese velado continente que cree ver nuestra cándida mirada se escorza como el paisaje del anterior ejemplo, gira el alto torso de sus primeros planos, entrega sólo una parte de sí mismo, celando, por consiguiente, las restantes porciones de su ser. Sus árboles ocultan el bosque. Las facetas vistas interceptan nuestra visión de la totalidad. Por eso postula la perspectiva de lo real una articulación de puntos de vista. El hombre no es un ser verocéntrico, un imposible habitante en el centro exacto de la esfera de verdades, sino que debe su tenaz, objetivo esparcir, vinculando al presente toda la herencia del recorrido, dejando abierta su ventana a las sorpresas del futuro.

"Hasta ahora –dice Ortega– la filosofía ha sido siempre utópica". Negaba el *sitio* de la razón, como negaba también todo tiempo en la mis-

---

77 Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, cap. X.

78 Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, cap. X.

79 Neologismo propuesto. De *ameibò*, yo cambio.

ma. Cada sistema, con utópica y ucrónica presunción, creía valer eternamente. "Exento de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez su gesto definitivo".[80] Vano empeño. Como el filósofo, hombre al fin, está quiera o no en su horizonte, el sistema propuesto sólo recogía parciales entregas, las del escorzo ofrecido a su mirar. Guste o no, el punto de vista fija el enfoque sobre la presunta absolutividad de lo dado. Cada individuo, cada generación, cada época posee su adecuado e insustituible órgano de aprehensión. Por consiguiente, no tiene sentido esa pretendida razón pura separada de las contingencias del vivir, esa arcangélica visión que aspira a dar lo real sub *specie aeternitatis*. "El caso es que no hay tal *species aeternitatis*. Y no por casualidad. Lo que verdaderamente hay es lo real...Y lo real no es nunca *species*, aspecto, espectáculo, objeto para un contemplador. Todo esto precisamente es lo irreal. Es nuestra idea, no nuestro ser. Europa necesita curarse de su *Idealismo* —única manera de superar también todo materialismo, positivismo, utopismo—".[81] Ciertamente, las ideas son necesarias al hombre, —su tabla de salvación en el naufragio de la vida–; mas no son realidad, sino obra suya. "El hombre primitivo andaba perdido en el mundo de las cosas, allá en la selva; nosotros estamos perdidos en un mundo de ideas".[82] Por eso subraya Ortega que, siendo necesario "vivir con ideas", "tenemos que dejar de vivir desde nuestras ideas", devolver a la existencia su natural jerarquía. Es la vida lo originario, y no el pensamiento. Cada hora tiene su afán vital, al que la razón debe pleitesía en cuanto es *ancilla vitae*, sierva de la vida. Todo lo contrario, pues, de lo que el idealismo pretende. Y el idealismo ha llegado a tales extremos, a tan artificial alentar, que urge devolver esa pretendida razón pura a la vida, vitalizarla, devolverla su calidad de *razón vital*. Esta es la tarea fundamental de nuestro tiempo, del que ahora adviene, de igual modo que "el tema del tiempo de Sócrates consistía en desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón".[83]

---

80 Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, cap. X.

81 Ortega: *Pidiendo un Goethe desde dentro*.

82 Ortega: *Pidiendo un Goethe desde dentro*.

83 Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, cap. VI.

CARTA XIX

EL HOMBRE, UN ENTE METAFÍSICAMENTE INMÓVIL

La falta de sentido histórico es el
pecado original de todos los filósofos.
Nietzsche: Humano, demasiado humano

La historia, querida Helena, se nos muestra vigorosamente sometida al tiempo. Su realidad no consiste en hechos aislados, sino en ese fluir feraz que los produce. Por su curso callado todo envejece y muda. No pasa el hombre por la historia cual por sendero que, al deambular, va mostrándole su rica colección de paisajes, pues el propio camino se mueve y se transforma. La complicada serie de peripecias en el largo desfile de las centurias, esa nerviosa y complicada sucesión, tiene en sí misma un crecer y decrecer. La historia es perpetua mudanza, movimiento, inestabilidad. "Todo cambia, todo es nuevo", observa con recoleta complacencia la penetrante pupila de un pintor.[84] Pero este pintor anotaba sus impresiones de colorista justamente a mediados del siglo XIX, cuando la sensibilidad en carne viva del romanticismo ya había venteado con fino olfato esa pieza hasta entonces ausente del poblado coto de lo real: la mudadiza condición humana. Poco antes, en horas inmediatas al alba romántica no se sospechaba todavía la esencial diferencia de las edades. Durante siglos, le había parecido al hombre que el tiempo venía a servir de artificio utilizado por su ingenio para la mejor comodidad y orden de sus asuntos, en modo alguno algo esencial a la historia misma; la cuadrícula exterior donde lo histórico se situaba, no su misma realidad. No te extrañe esta ceguera, que tú, desde hoy, podrías juzgar incomprensible. Es la humana limitación del hombre. Reconozcámosla,

84 *Eugène Delacroix, sa vie et ses oeuvres* (Anotación de 1 Mayo 1850).

sin asombro, tratemos de comprenderla, precisamente para superarla. En verdad, sólo vemos una cosa tras otra, y casi siempre con trabajosa lentitud, recorriendo penosamente sus fachas a lo largo de fugaces aciertos y fracasos. Como el tren sigue su acerado curso, la historia sufre la azarosa pauta del tiempo, depositando nuestras vidas individuales en las diferentes estaciones del tránsito. Estamos en localizados puntos del trayecto, por íntima necesidad del transitar mismo. El romanticismo supo tal mudanza entrañable gracias al acercamiento a la historia de todo el siglo XVIII –ese siglo tan antihistórico en apariencia–. Mas tampoco el romanticismo ha logrado ver por completo el paisaje que a la sazón comenzaba a ofrecérsele. Ni siquiera la segunda y apresurada vertiente del siglo pasado —en sus años ahítos de evolución— ve al hombre más allá de la variación de las cosas que le rodean, de los acontecimientos sobrevenidos, de sus obras y quehaceres. Para la evolución que defiende, la mudanza del hombre es accidental contingencia suscitada por el medio donde vive.

Y, sin embargo, no es sólo el ámbito humano, su exterioridad circundante cuanto cambia y muda, sino también *su propio ser, él mismo* como hombre. Pese a la arraigada y secular creencia en lo que pudiéramos llamar, con frase metafórica, la esencial democracia del hombre, éste no es uno y el mismo en todos los siglos y países, no goza de ser fijo e invariable. Honda sima separa al hombre de Altamira del hombre Einstein. No se trata, claro es, de su parte somática, ni de su psicológica intimidad. Porque "el hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida—".[85] Las cosas están ahí, siendo siempre las mismas, cual el pájaro, el astro. "Todo aquello cuyo modo de ser consiste en ser lo que ya es, y en lo cual, por tanto, coincide desde luego su potencialidad con su realidad, lo que puede ser con lo que en efecto es ya, llamamos *cosa*. La cosa tiene su ser dado y ya logrado".[86] Pero el hombre *no es ya*, quédase en *pretensión a ser algo que aún no es*. Y esta pretensión se realiza en una circunstancia, la cual "no es sólo el paisaje

85 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VII.

86 Ortega: *Meditación de la técnica*, cap. IV.

que me rodea, sino también mi cuerpo y también mi alma".[87] Cuerpo y alma son *cosas* que el hombre encuentra, y en las cuales se realiza su *drama*, su lucha por llevar a plenitud el anticipado proyecto de su vida. La naturaleza no es sino "un puro sistema de facilidades y dificultades" referidas a la *pretensión de ser* en el hombre. Según sea ésta, "así serán éstas o las otras, mayores o menores, las facilidades y dificultades que integran el puro y radical contorno. Así se explica que el mundo sea para cada época, y aún para cada hombre, algo distinto".[88] La "pura posibilidad imaginaria" que el hombre es, multiplica la variabilidad de la especie humana y hace a los hombres "enormemente desiguales, contra lo que afirmaban los igualitarios de los dos últimos siglos".[89]

A diferencia de las cosas, el hombre no recibe el ser de una vez y para siempre, sino que *debe hacerse a sí mismo*, es *causa de sí*; tal es su primera condición. Pero, además de hacerse a sí mismo, debe determinar previamente qué hará de sí, debe decidir cómo será el quehacer de su vivir. En suma: debe forjarse un programa de vida, un proyecto vital. Contra lo que se pensaba, "el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser como *usted quiera*. Repase en un minuto el lector todas las cosas que el hombre ha sido, es decir, que ha hecho de sí, desde el *salvaje* paleolítico hasta el joven surrealista de París".[90] Su voluntad de lograr cierto modo de ser, ese *quid* tenaz y mudadizo que es la voluntad, constituye el empuje que irá inventando el drama de su vida. Tiene la voz salvaje un sentido peyorativo que no viene de su comportarse en la selva, sino de suponer que busca igual fin que nosotros. Pues el hombre creía hasta hace pocos años en la aspiración idéntica de la humanidad. Recuerda, por ejemplo, tú que gustas de los problemas artísticos, cómo resulta errónea la suposición de una estética común para todas las épocas, al ser *la voluntad de estilo* lo que las separa,

---

87 Ortega: *Meditación de la técnica*, cap. IV.

88 Ortega: *Meditación de la técnica*, cap. IV.

89 Ortega: *Meditación de la técnica*, cap. IV.

90 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VII.

y no la mayor o menor perfección técnica en el cumplimiento de un mismo modo de hacer. ¿No es torpeza inferir que los árabes no sabían hacer figuras humanas por el hecho de eludirlas en su arte? La verdad es que no *querían* hacerlas, pues su voluntad de estilo no se compadecía con la figura del hombre.[91]

El hombre, *lo humano* en él, es una entidad plástica, mientras *soma* y *psique*, su parte de naturaleza, apenas cambia, salvo en detalles superficiales. Lo humano, pues, es lo contrario a la naturaleza, siempre igual e indiferente al vivir. “Lo único que el hombre tiene de ser, de *naturaleza*, es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, de inexorable y fatal”.[92] Precisamente, por esto, su autenticidad, lo que le distingue de la naturaleza y le hace *humano* es su “ir siendo”. “Este ir siendo –concluye Ortega– es lo que, sin absurdo, llamamos vivir. No digamos, pues, que el hombre *es*, sino que *vive*”.[93]

El hombre no es uno y el mismo a lo largo del insistente desfile, sino un ente metafísicamente móvil. Si coincidiera con los demás de su especie, si fuera idéntico a sí mismo, no cabría ascenso humano, sería *cosa*, algo con ser dado de una vez por todas. Mas, para bien o para mal, el hombre no es, sino que *va siendo*; no permanece en sí mismo, sino que adviene. ¿Qué es, sino un *drama*, (de *dráō* =yo hago) la peripecia de este hacedor o autor de nuevas *escenas* y peligros, siempre apresurado a mortal desenlace? Su trajín –cual el del ciclista, quien debe pedalear constantemente para no caer– representa un equilibrio inestable. Por eso el hombre vive, está en constante pedalear, en permanente modificación.

¿Pero es que el ciclista pedalea solamente? Su inevitable moverse le lleva por la larga y sinuosa cinta de la carretera. Su movimiento es un proceso en el espacio, con sus dos extremos *a quo* y *ad quem*, su punto de arranque y su meta de llegada. De modo semejante, la vida no es un mero variar, sino renovación progresiva. Por eso subraya Ortega: “Del hombre

---

91 Puede estudiarse esta evolución volitiva de los estilos artísticos en *La esencia del estilo gótico*, de Worringer, por ejemplo.

92 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VIII.

93 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VIII.

es preciso decir no sólo que su ser es variable, sino que su ser crece y, en este sentido, que progresa".[94] Lo cual no tiene en modo alguno la pretensión apriorística de que progrese a *lo mejor*, según la gratuita creencia enquistada en la idea del progreso desde el siglo xviii; en verdad, el término *ad quem* de tal proceso se desconoce, y sólo a posteriori será calificado por la razón histórica. La idea *progresista* del progreso es para Ortega, según él mismo confiesa, una de sus "bestias negras", pues ve en tal tendencia uno de los "mayores peligros" de las dos últimas centurias.[95] En efecto, "la idea progresista consiste en afirmar no sólo que la humanidad –un ente abstracto, irresponsable, inexistente, que por entonces se inventó–; que la humanidad progresa, lo cual es cierto, sino que, además, progresa necesariamente. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical del riesgo que es sustancia del hombre".[96] Tal progresismo incita al hombre a "tumbarse a la bartola", perdiendo sensibilidad para el tenso alerta de la vida. Por tanto, animaliza al hombre, tiende a depauperarle en la porción más auténtica de su ser. Pero, además, tal idea "supone que el hombre ha querido, quiere y querrá siempre lo mismo; que los anhelos vitales han sido siempre idénticos, y la única variación a través de los tiempos ha consistido en el avance progresivo hacia el logro de aquel único *desideratum*. Pero la verdad es todo lo contrario: la idea de la vida, el perfil del bienestar se ha transformado innumerables veces".[97] El viejo progresismo es erróneo; mas el progreso del hombre es innegable y está condicionado a la mutación sustancial de lo humano. No puede decirse a priori que progrese hacia lo mejor, "pero el carácter simplemente progresivo de nuestra vida sí es cosa que cabe afirmar *a priori*".[98] Esta consistencia progresiva de lo humano supone que cada momento cuenta con el anterior, lo reasume y supera. "Progresar es acumular ser, tesaurizar la realidad"[99], sin que tal aumento de ser suponga el desarrollo de una

---

94 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VIII.

95 Ortega: *Ensimismamiento y alteración*, pág. 26.

96 Ortega: *Ensimismamiento y alteración*, pág. 34.

97 Ortega: *Meditación de la técnica*, cap. II.

98 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VIII.

99 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VIII.

disposición inicial. El ser de árbol está preformado en su germen, mas el del hombre no está implícito orgánicamente en Adán. A diferencia del animal,"el individuo humano no estrena la humanidad. Encuentra desde luego en su circunstancia otros hombres y la sociedad que entre ellos se produce...,acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que no tiene él que inventar, sino simplemente instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo".[100] "El tigre de hoy no es más o menos tigre que el de hace mil años: estrena el ser tigre, es siempre un primer tigre", mientras "el hombre no es un primer hombre y eterno Adán".[101] Con otras palabras, podría decirse que el término *ad quem* del hombre, la meta a la cual se encamina, no está prefijada e inclusa en el término a *quo*, sino que se hace y se deshace, sale elegida libremente por el hombre, dentro de las posibilidades heredadas en las cuales se instala. La superación ambicionada tiene que contar con el hombre anterior, para subirse sobre sus hombros. Voluntad e imaginación, armas del sustancial mudar, rectifican el término *ad quem* desde los resultados de la experiencia humana anterior. "Es decir, que verá en su propio e instantáneo hoy, actuando y viviente, el escorzo de todo el pasado humano".[102] El modo de ser de la sociedad en la cual se instala es consecuencia de lo que esa sociedad creyó, sintió y prefirió. Sobre ella y *desde su circunstancia, el hombre nuevo elige su particular modo de ser*. El ciclista no es, pues, un mero móvil que va desplazándose en el espacio, sino *una voluntad* que, cuenta con el espacio por el cual camina, se guía por sí mismo y elige e incluso abre en cada encrucijada de la vida uno de los múltiples caminos que esa encrucijada ofrece.

Este contar con el escorzo del pasado constituye *la herencia* del hombre, el tesoro de su progreso. El hombre, como gusta de decir Ortega, es *heredero*, y heredero de irrenunciable herencia. Una curiosa herencia, además, pues lejos de poder gastar alegremente sus monedas, es precisamente aquello que el hombre ya no podrá gastar. Tal tesoro es su

---

100 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VIII.

101 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VIII.

102 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VIII.

experiencia y así, el "haber sido algo" es para el hombre la imposibilidad de volver a serlo."Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser".[103] Es la herencia humana una herencia de negatividades.

¿Cómo es esto posible? ¿Por qué actúa así, ante dicha herencia, el hombre? Ya sabes que éste es un *ir-siendo* que está. No es, no constituye su consistencia algo fijo e inmutable, y, además, su *ir-siendo* no se da en el vacío, como raíz al aire, sino que *está* necesariamente en algo. Su cuerpo gravita, asienta su planta sobre el polvo del camino; su psique está en su cuerpo y, por volcada al exterior, tiende incontables puentes con cuanto le rodea, lo cual no es nuda naturaleza, sino creación suya: huerto o senda, choza o rascacielos. Está también en lo *ya-sido*, en su recuerdo, en su haber del pasado, en sus proyectos ya realizados. Todo esto donde está no es el hombre, aunque gran parte de ello provenga de sí mismo. Lo *ya-sido* no es vigente consistencia de lo humano, sino reliquia, ruina. Su auténtico ser es un proyectarse programáticamente al futuro. ¿Y dónde está este auténtico ser, este *ir-siendo* del hombre? ¿Esta curiosa y casi desconocida entidad ontológica, el ir siendo del hombre? Esta curiosa y casi desconocida entidad ontológica, el *ir siendo* del hombre, tiene sin duda su estar propio. Se da en un extraño mundo cuya realidad es de segundo grado, pues consiste en una interpretación de lo ahora vigente, tanto del mundo como del hombre. *La vida encierra al mundo y al hombre* como elementos de su entidad; pero la esencial condición del hombre le mueve a interpretar el mundo y su propia realidad. El pensamiento no es, en verdad, lo primario del hombre: "No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir".[104] Y, "no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación".[105] Para ello debe el hombre adentrarse en sí mismo, *ensimismarse*. Cuando Adán abre por primera vez sus ojos en el Paraíso, ambos elementos –el

103 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VIII.

104 Ortega: *Ensimismamiento y alteración*, pág. 29.

105 Ortega: *Ensimismamiento y alteración*, pág. 29.

Paraíso y Adán– son homogéneos, afines. Pero con la expulsión entra en lo inhóspito, heterogéneo. *Adán es el único hombre ante la nuda realidad*. Todo le es problema. Ha de interpretar cuanto ve, forjar lo visto, las ideas –que tal es el sentido etimológico de la palabra–. Es también el único hombre con ideas solamente, pues todos los restantes tienen algo más: las ideas recibidas, las creencias. Adán es el único hombre no heredero.

El *ir siendo* del hombre, se da en un ámbito de segundo grado, el del análisis de la realidad. Tal estancia del hombre no puede ser las ideas, pues éstas son creación suya, forja de su mente para comprender cuanto encuentra en torno a él y poner luego en marcha su acción. No obstante, su esencial *ir siend*o está en una interpretación; en suma, *en ideas*. ¿Cómo es esto posible? Sencillamente, cayendo en la cuenta de que existen *dos clases de ideas*, dos clases esencialmente opuestas, aunque originariamente iguales: las ideas que nosotros mismos nos forjamos, las debidas a nuestro particular pensar, nuestros pensamientos, por un lado; de otro, los pensamientos recibidos, el resultado de un ajeno pensar que se halla y se acepta. Para distinguir ambas clases, Ortega las llama "ideas" y "creencias". Y lo curioso es que las creencias, por mágica virtud, siendo originariamente ideas, devienen lo más opuesto a éstas. "El hombre estaba ya ahí antes de que se le ocurriese o adoptase la idea. Esta brota, de uno u otro modo, dentro de una vida que preexistía a ella".[106] Son como contenidos de ésta. En cambio, las creencias "constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que *tenemos*, sino ideas que *somos*. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas, se confunden para nosotros con la realidad misma, son nuestro mundo y nuestro ser".[107] Por tanto, puede decirse con plena significación que *estamos en ellas*. Son nuestra auténtica realidad, pues "realidad es precisamente aquello con que contamos, queramos o no. Realidad es la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos; antes bien, aquello con que topamos".[108]

---

106 Ortega: *Ideas y creencias*, cap. I, I.

107 Ortega: *Ideas y creencias*, cap. I, I.

108 Ortega: *Ideas y creencias*, cap. I, II.

La consecuencia goza meridiana claridad. Como las creencias son la tierra que pisamos, "toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ella *vivimos, nos movemos y somos*".[109] Y entonces nos vemos precisados a reconocer "que toda nuestra *vida intelectual* es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa en ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria".[110] Bien entendido no se trata de dar prioridad a lo simplemente sentimental o volitivo, lo cual sería error equivalente al intelectualista que da prioridad al pensamiento. Mas, para Ortega, el conocimiento intelectual "depende de la voluntad y del sentimiento, como éstos de aquél", no explicándose nada por sí solo, sino como miembro de la conciencia, en la cual descubrimos "un sistema circular y cerrado, donde todo encuentra su explicación, su razón".[111]

Ahora se comprenderá mejor la afirmación sentada en *El tema de nuestro tiempo,* según la cual "el fenómeno del pensamiento tiene doble haz". Por un lado, de la verdad en sí misma, en la idealidad del espíritu; mas por otro se afinca en lo vital. Por eso, atendiendo con sendas manos a ambos aspectos de la humana realidad, manteniendo en cada una las riendas de dos potros contrarios, exclama Ortega, casi con aire de malhumorada confesión: No entiendo "cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que, para existir, necesita previamente desalojar la fluencia vital".[112]

Con extraña insistencia, la humanidad ha tendido desde Grecia a sobrestimar su *logos*. "Cualquier corte que hagamos en la historia nos presentará, en efecto, al hombre agarrado al intelecto como a la raíz de sí mismo", afirmando desesperadamente que "la cabeza precede al corazón".[113] Sin embargo, el análisis más simple desvirtúa tal aserto. Intentando sim-

109 Ortega: *Ideas y creencias*, cap. I, II.

110 Ortega: *Ideas y creencias*, cap. I, II.

111 Ortega: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, cap. IV.

112 Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, 1923, cap. IV.

113 Ortega: "Corazón y cabeza", (Julio, 1927) (En *Teoría de Andalucía*). Las restantes citas de este párrafo corresponden a dicho ensayo.

plificar el problema, Ortega reduce el conocimiento a su forma elemental –el ver–; centra en esta facultad su análisis y explaya de paso una magnífica teoría de la visión que ilumina el problema inicial. ¿Qué es lo visto cuando el ojo enfoca el complejo circunstante? De las múltiples cosas de un paisaje, sólo vemos en cada instante cierta faz, el escorzo correspondiente a nuestro mirar. Por consiguiente, ver es cegarnos para el resto de las cosas. Esta paradoja le lleva a concluir que ver es, en suma, fijarse. "Pero fijarse es precisamente buscar el objeto de antemano, y es como un preverlo antes de verlo. A lo que parece, la visión supone una previsión, que no es obra de la pupila ni del objeto, sino una facultad previa encargada de dirigir los ojos, de explorar con ellos el contorno: es la atención". Pero, ¿qué es la atención, a su vez? "La atención no es otra cosa que una preferencia anticipada, preexistente en nosotros por ciertos objetos. Llevad al mismo paisaje un cazador, un pintor y un labrador: los ojos de cada uno verán ingredientes distintos de la campiña; en rigor, tres paisajes diferentes. Y no se diga que el cazador prefiere su paisaje venatorio después de haber visto los del pintor y el labrador. No; éstos no los ha visto, no los verá nunca en rigor". La consecuencia brota naturalmente y denuncia la injusta, tenaz depreciación cordial: "Todo ver es, pues, un mirar; todo oír, un escuchar, y en general, toda nuestra facultad de conocer es un foco luminoso, una linterna que alguien, puesto tras ella, dirige a uno y otro cuadrante del universo, repartiendo sobre la inmensa y pasiva faz del cosmos aquí la luz y allá la sombra". Por bajo de nuestro conocer, dirigiendo la cognitiva linterna, late *un previo sistema de preferencias*. El hombre conoce porque es, en última instancia, *pre-cognición*, latido cordial, y no conocimiento. Por ello, podría decirse que la cabeza sigue al corazón, si no supiéramos de realidad más previa y radical al corazón de cada uno y al corazón inmenso de la humanidad. Pues, en verdad, "una parte de ese sistema de preferencias no es común a todos los hombres...; pero, sobre esa base común, cada raza y cada época y cada individuo pone su modulación particular del preferir... Las almas, como astros mudos, ruedan las unas sobre las otras, pero siempre las unas fuera de las otras, condenadas a perpetua soledad radical".

Nuestro vivir, nuestro *ir-siendo*, está asentado en *las creencia*s del hombre, su más cercana y *auténtica realidad*. Desde ellas actúan las

preferencias, los pensamientos, las voliciones, los sentimientos. Todo ello con su orden propio en la conciencia, a su vez subordinado a algo primario y básico: *el estar ahí*, "el sistema circular y cerrado donde todo encuentra su explicación, su razón.

Resumamos. Ante todo, el hombre no mora en ámbito fijo y permanente, sino en circunstancias o perspectivas cambiantes. Además, tampoco es algo fijo y estático, cual la mujer de Lot, quien perdió para siempre su futuro, sino el agitado *ir siendo* de su *drama*, de su lucha con el sistema de facilidades o dificultades que la circunstancia enfrente a su proyecto vital. Y así como la realidad objetiva de lo externo es la suma de sus escorzos –cuya omnisciencia– "es el sublime oficio que atribuimos a Dios"[114], así la auténtica realidad del hombre es la sucesión de su *ir-haciéndose*, por el cual se dispara al futuro como programa de su mismidad. Desde el *ahí* incoa el hombre la gigantesca curva de su inquieta existencia. Su quehacer gira en constante relación con la órbita descrita por la realidad circundante. *Hombre y circunstancia*, en apretada simbiosis, constituyen la *realidad radical*, el genésico ímpetu emergente. Vivir es lo primario, la fecunda raíz de todo lo demás. Y aunque insoslayable, aunque en todos se da, no es idéntico y común para todos, pues se encarna irrepetiblemente Por máxima paradoja, aunque genérica condición del hombre, la vida es única, singular, tu vida o la mía, la vida de cada cual.

---

114 Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, cap. X.

CARTA XX

EL MÉTODO DE LA RAZÓN VITAL

Hemos visto, querida Helena, que el realista busca fundamento en el mundo, mientras el idealista, en forzada torsión sobre sí mismo, se sumía en la reducida estancia de su conciencia. Ambos estaban en el supuesto de que una de estas dos realidades provenía de la otra, sin sospechar siquiera el basamento común: la vida. No obstante, es comprensible tal error, e incluso el orden mismo de sus dos formas. El hombre se encuentra ante todo en el mundo circundante y se siente por ello parte de esa realidad; cuando cae en la cuenta de sí mismo, cuando sabe de sí, ya ha recorrido un largo aprendizaje de adentramiento por su conciencia. Pues el hombre comienza por aprehenderse en su periferia, formándose así de fuera adentro. En tal instante, la emoción del nuevo descubrimiento le hace sobreestimar su íntima realidad. Tal es el idealismo. Quizá a partir de ahora, la emoción del novísimo descubrimiento –la vida, que comprendía al mundo y al hombre– nos haga exagerar su importancia y nos ciegue para el posible hallazgo en puertas. De todos modos, la posición actual del hombre –sépala o no, quiera o no quiera– se asienta en la *creencia de la radical realidad de la vida*.

Los elementos constitutivos de esta realidad son el hombre y su circunstancia. Ya en 1914, en las *Meditaciones del Quijote*, y como preliminar enfoque a páginas estéticas, toma Ortega por norte de su filosofar esta verdad, temblorosa en su desnudez recién nacida. "Yo soy yo y mi circunstancia", resume con acertada fórmula. Como fecunda semilla, dicho atisbo va desarrollando las hondas raíces y las altas ramas del nuevo árbol. Años después, en 1923, *El tema de nuestro tiempo* esboza una temporal fijación de fronteras, fundamenta el filosofar. Es, de hecho, el conciso programa de todos sus restantes libros; cada uno de

éstos representa cierto insistir exploratorio de lo así programado. Su idea central es una enérgica repulsa a la "beatería de la cultura", de la razón, la cual somete la vida humana a su servicio, cual si fuera *ancilla rationis*. "Toda mi obra –nos dice Ortega una vez[115]–, desde sus primeros balbuceos, ha sido una lucha contra esta actitud que hace muchos años llamé beatería de la cultura". Cuanto más la medita, más se afirma en su tesis. El mundo exterior ofrécese como perspectiva, lábil circunstancia, y este modo de darse vincula al tiempo y al espacio la verdad que la filosofía persigue. No cae así bajo la férula de la *razón pura* propugnada por la beatería de la cultura, *crece* con la tonificante *razón vital*. Por otra parte, el hombre tiene estofa totalmente opuesta a la circunstante: no es cosa, no *es*, consiste en un *ir siendo*. La consecuencia nos lleva al mismo punto que la anterior: la *razón pura* se sustenta de la *razón vital*, *crece* desde ésta. Develada la dualidad de la vida, de esas porciones suyas declaradas *radicales* sin serlo–, se impone una rectificación del instrumento usado hasta la fecha por la filosofía: la *razón pura*.

Consideremos más detenidamente lo que ésta sea. El griego había descubierto el *dar razón* de las cosas, de los fenómenos, de cuanto en algún modo *es*. De los múltiples triángulos reales, todos diferentes entre sí, y cuya pluralidad evade la sintaxis mental, no cabía explicación satisfactoria. Entonces, con genial acierto a fuerza de sencillez, reduce la pluralidad a unidad, alza sobre sus múltiples existencias el ser mismo del triángulo, su figura ideal. Ahora sí que es posible dar razón, explicación de sus ser. El *logos*, la *ratio*, reduce las cosas a *ideas*, liga las ideas entre sí para hallar su orden jerárquico. El razonar consiste, pues, en esta doble reducción: de las cosas a la idea, de la idea al orden del Cosmos.

La razón, desde Grecia, impuso su señorío a todo lo existente y lograba la limpia maravilla de la idea, el inmutable perfil de las cosas. Como partía de creer que todo, absolutamente todo cuanto le rodeaba –hasta él mismo, el hombre– era cosa, naturaleza, y ésta se dejaba operar por la razón, no duda en la *racionalidad de lo real*. Este fue su error, el fecundo error que posibilitó el filosofar. Por tanto, *el tema del tiempo*

---

115 Ortega: *Ensimismamiento y alteración*, pág. 41.

de Sócrates consistía en realzar la razón para subsumir bajo ella todo lo demás. La tarea socrática fue magnífica. Podríamos decir, sin hipérbole, que superaba en mucho los legendarios trabajos de Hércules. Pero, excesiva. Excesiva porque la realidad del hombre, la auténtica realidad de *lo humano*, no es cosa, no es naturaleza. La parte de naturaleza en el hombre no constituye su específica consistencia. Puede darse razón, mediante el puro *logos* puede definirse el cuerpo del hombre, incluso el abisal enclave psíquico; pero su *consistir*, su *ir siendo*, no *es*, no tiene definición posible, resulta irreductible a la naturaleza, mientras no sea *lo ya sido*. Por tanto, rehuye el instrumento racional que el griego descubre.

En verdad, los mismos griegos llegaron a los límites de lo racional al encarar los individuos y el ser general que abarca a todos los seres posibles, extremos ambos rebeldes a la definición; pero continuaron en el error de creer que el *logos* podría dar razón de todo. Nada tiene de extraño esta pertinacia; sobre todo, si tenemos en cuenta cómo en los siglos siguientes, durante veinticinco centurias más, se mantienen el mismo error. A lo largo de veinticinco siglos, es el hombre veinticinco veces racionalista; y lo es hasta cuando dice no serlo, hasta cuando proclama la prioridad de la empeiría, de la experiencia. Y, sin embargo, este racionalismo desemboca necesariamente en área opuesta a la suya, según mostró Ortega en *Ni vitalismo ni racionalismo*, de 1924, donde define lo racional, como "breve isla rodeada de irracionalidad", recogiendo la fórmula de un año antes, en *El tema de nuestro tiempo*, que presentaba la razón pura como "una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria"[116]. *Lo irracional del prejuicio ciega al racionalismo* y no le deja ver los límites de su isla, haciéndole creer que camina por dilatado continente, creyendo a pie juntillas que todo lo existente se deja uncir al yugo de la razón. Para el racionalista, "pensar no es ver, sino legislar, mandar", según se transparenta desde el kantismo. El recóndito secreto de su espíritu "consiste en que, a despecho de las apariencias, el racionalismo no es una actitud contemplativa, sino más bien imperativa. En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus

116 Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, cap. VI.

sierras y sus valles, el espíritu le impone un cierto modo de ser, le imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional"[117]. La asombrosa coincidencia de las cosas con el *logos*, que tal júbilo produce en la mente griega, y que en modo alguno puede negarse dentro de sus justos límites, le lleva durante siglos a la absurda pretensión de que el agitado mar de la irracionalidad, que ciñe a la breve isla de la razón, es como la tierra misma, dócil y ajustada a razón. Pero si el hombre fuera únicamente *logos*, si no se extendiera tras el *finis-terrae* de la lógica más dilatada realidad, no habría rutas marinas en proa a nuevos continentes. Por fortuna, las hay; por suerte, el hombre es algo más que puro *logos*. Precisamente, esto *constituye la base de su grandeza*. Goza de razón, pero antes es vida, libre autohacerse, *nisus* progresivo. Muda el hombre y cuanto a lo humano se vincula. En contraposición al triángulo, alzado en la serena identidad de sí mismo, su nota permanente es su mudar. Por eso, la pura razón, que tan maravillosamente apresa la idealidad del triángulo, siente ante esta tenaz mudanza angustiosa impotencia. Más no hay por qué "lagrimear" demasiado sobre la mudanza de todo lo humano. Es precisamente nuestro privilegio ontológico. Sólo progresa quién no está vinculado a lo que ayer era, preso para siempre en ese ser que ya es", comenta Ortega[118]. Lejos de ser sólo razón, la razón sólo es una porción de lo humano, un paréntesis en la vida, que de ella parte y a ella va. Por eso ha podido escribir Ortega esta frase de paradójica apariencia: "un juicio es una porciúncula de nuestra vida"[119], sin que por ello menosprecie la rigurosa objetividad del juicio en sí.

El racionalismo ignoraba esta esencial dualidad. Todo lo reducía a razón pura, a razón física, a razón exenta de vida. Ciertamente, da explicación cumplida de la naturaleza, de lo que *es*, no de la índole itinerante del hombre y de la vida. Por ello, siempre que el racionalista tropezaba con lo humano, se sentía inseguro. Vivía tercamente en las buhardillas de sí mismo, sin caer en la cuenta del resto de la casa ni de sus cimientos.

117 Ortega: "Ni vitalismo ni racionalismo". (*Revista de Occidente*, octubre de 1924). Puede verse también su folleto Kant.

118 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VIII

119 Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, cap. IV.

A su limitado juicio, cuanto no se ajustaba a esa razón pura era temible, enigmático, absurdo. Lo *á-logon*, *antí-logon*, le producía terror. Y, sin embargo, no hay en ello misterio alguno. Es que lo humano no se *explica* –cual el astro o su órbita–: se *entiende*. El *ex-plicare* se basa en causas, fuerzas –y en esencia–. Se funda en el *extus*. El *in-tendere* maneja motivos, intenciones, creencias. Se funda en el *intus* –vivencias, tiempo anímico, flecha del sentido–. Pues lo humano es realidad que madura, crece, va haciéndose por su cuenta, grana en el sentido. A esta luz lo *á-logon*, irracional, ya no parece enigmático. Simplemente, aclarase mediante otro útil que el viejo *logos*. Ha sido su torpe ceguera sobre el hombre lo que llevó al racionalista a ver visiones. Por eso dice Ortega: "la irracionalidad de los principios en los cuales desemboca el racionalismo… proviene de que se entiende por razón la *razón pura*, esto es la razón *sola* y aparte; pero desaparece si se funda la *razón pura* en la totalidad de la razón vital"[120]. Es decir, lo irracional del racionalista puede cobrar sentido si se tiene en cuenta la *raíz vital de la razón*, su porqué afianzado en la vida, y la finalidad que a la vida vuelve, que por ella se adentra nuevamente. La razón, dentro de su ámbito propio, halla en sí misma fundamento –el único que el racionalista admite–; pero no se anonada fuera de su ámbito, pues de hecho se funda en la totalidad de la conciencia, en el sistema circular de ésta, donde la razón es un elemento más entre los diversos elementos volitivos, sentimentales, etc.

Quede bien claro: Ortega combate con todas sus fuerzas el racionalismo; es decir, lo que tiene de *excesivo* este uso de la razón. Pero también es claro, —aunque conviene subrayarlo con energía— que Ortega *no recae por ello en irracionalismo* –lo cual no supondría una superación–, ni se deja arrastrar por el aterrador misterio de la vida, que a ninguna parte conduce, sino que Ortega, cuando habla de *razón vital*, se limita a mantener a ambas cosas, *la razón y la irracionalidad* de la vida, la razón y sus límites, considerando aquélla como breve isla en el borrascoso y dilatado océano de la vida. Parte de este axioma: *la prioridad de lo vital sobre la razón*,

---

120 Ortega: "Guillermo Dilthey y la idea de la vida". (En *Teoría de Andalucía*). (Nota al cap. IV, con ocasión de la corrección de pruebas de dicho estudio, en noviembre de 1933).

sobre el simple instrumento utilizado para ponernos en claro con todo lo circunstante. La razón es un utensilio del hombre en su andar por la vida, y en modo alguno puede confundirse con el hombre mismo –lo cual haría incomprensible la vida–, ni con la vida –lo que llevaría a sostener que todo es irracional. Como las manos palpan cosas, la razón es un palpar a su modo. "Para mí es razón –dice Ortega–, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente"[121]. No se trata, por tanto, según frase de Ortega, de conceder permisos de irracionalismo.

La razón pura se alimentó de alucinada fe en lo inmutable y fijo de las cosas, de la naturaleza, de todo lo real. Pero ahora, tras veinticinco siglos de extraña ceguera, caemos en el opuesto sentir: una realidad ágil, vivaz, huidiza. Cualquier ejemplo nos la presenta de modo irrefutable. ¿Qué es el equívoco? Ortega, como la filosofía anterior, como toda filosofía, persigue y acosa el equívoco hasta lograr el *étymon*, lo veraz del decir; pero, a diferencia de los demás filósofos, reconoce también su estatuto, ese *estar* del vocablo en su circunstancia. La palabra "negra", comenta en una ocasión[122], significa tantas cosas "que no nos dice nada". Ante el equívoco, "la mente renuncia a entender, indecisa frente a lo innumerable". Pero, observa complacido, "todo lo que la palabra *negra* no dice por sí misma, lo añade, diciéndolo, muda, la circunstancia". La índole del instante determina que este adjetivo califique la cerveza, la mujer o nuestra suerte. Por eso remite Ortega los vocablos a "la realidad viviente y vivida desde la cual el hombre habla: realidad por esencia inestable, fugitiva". Y la enseñanza implícita en el modesto ejemplo alcanza dilatada plenitud: "¡Tras veinticinco siglos de adiestrarnos la mente para contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*, tenemos que comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla *sub specie instantis*!"

La nueva filosofía lo es en el mayor rigor del adjetivo. Dado su rechazo total al viejo hábito filosófico, *postula una nueva lógica y un*

---

121 Ortega: *Historia como sistema*, cap. IX.

122 Ortega: *Del Imperio romano*. (Cap. "Diccionario y circunstancia")

nuevo método de estilo opuesto al clásico. *La nueva lógica está por hacer*: sólo sabemos de ella que debe rehuir formas inmutables, parmenídicas y crear conceptos fluyentes, ocasionales, heraclitanos, aptos para apresar la equívoca y cambiante realidad ahora alzada ante nuestros ojos. No es tampoco nuestro tema. Se trata únicamente de indicar el modo y las etapas del nuevo método. Pero que sea este nuevo método, *el método de la razón vital*, es problema difícil, proclive a extravíos expositivos. Hasta aquí hemos operado sobre conceptos conclusos, perfilados en el caudal filosófico, incluso en su manquedad. Mas ahora, en esta carta, al querer fijar los caracteres del nuevo método, confieso me invade un sentimiento de naufragio. Me explicaré. Toda exposición es, en cierto modo, una interpretación de la doctrina fijada. En cuanto tal interpretación, no está desprovista de posible error. Pues bien: si la doctrina a exponer no está conclusa, si hierve aún su contenido en la mente creadora del filósofo, el peligro de posibles extravíos se multiplica desmesuradamente; entonces no se trataría sólo de interpretar, sino de adivinar[123]. Y este es nuestro caso. Aunque Ortega usa, maneja su método, en rigor no lo ha expuesto formalmente. Sólo tenemos ahí, en su obra, unos ejemplos de su empleo y ciertos textos inconexos, lanzados a voleo por los profundos surcos de sus páginas. De esos ejemplos, de esos textos, y siempre a la vista del sentido general de su filosofía, cabe un intento descriptivo. Un intento audaz, sin duda, pues tal tarea se asienta en doble interpretación, es una interpretación de segundo grado, y como tal doblemente expuesta al error. Por otra parte, la filosofía de la razón vital aún está en marcha, en creciente progresión. Todavía pertenece al futuro. Por eso, interpretar en este tercer sentido, ¿no supone el colmo del naufragio?

Intentémoslo, sin embargo. Mas con la debida cautela, con la mínima autonomía de vuelo. Ciñéndonos a los escasos textos que puedan orientarnos, a los variados ejemplos, al continente mismo del sistema, como los primeros marinos se ceñían desesperadamente a las costas que curvaban su periplo.

123 Recuérdese: texto de 1946. (Nota de la segunda edición).

Primero, los ejemplos, o mejor: por brevedad, uno solo, y precisamente el más lejano, para subrayar mejor la tenaz búsqueda que toda la obra de Ortega representa. Ya en 1921 –dos años antes de *El tema de nuestro tiempo*, que es como la denuncia de su yacimiento minero– siente Ortega la comezón de preguntarse por el método a seguir en la pesquisa de toda realidad viviente. El triángulo, el número, nos dan su forma y su *quantum* de una vez por todas; pero la realidad humana, siempre fugitiva y versátil, lejos de darse en idealidad, es fluencia condicionada al tiempo y al espacio. Por eso, al encararse con la equívoca figura de Don Juan[124] comienza Ortega por exigirse una meditación metodológica. En realidad, todo el ensayo no es sino un pretexto para seguir el perfil del método adecuado a la nueva realidad que su filosofía recoge. Excelente pretexto, además, pues “Don Juan no es un hecho, un acontecimiento, que es lo que fue de una vez para siempre, sino un tema eterno propuesto a la reflexión y a la fantasía”. Y aunque tampoco es un hombre, una vida real, sí es una figura simbólica de lo humano. Tales figuras simbólicas “son a modo de seres vivos, que sufren las vicisitudes de los tiempos, cambian con ellos..., como las lagunas toman su color de los cielos peregrinos”. Por tanto, está a media distancia de lo racional y de lo humano, siendo ideal como el triángulo, pero cambiante como el sentimiento inestable del hombre. Pues bien: enfrentándose con este tema reducible a razón y, no obstante, vinculado a lo vital, inquiere Ortega las normas según las cuales debe acercarse al mismo para hacer progresar su estudio. No es difícil hallarlas, comienza por afirmarnos, dando con precisión en el blanco: simplemente, debe ser colocado a *la altura de los tiempos*. “Para ser hoy fieles al cuento que contaba el hombre medieval, tenemos que contarlo de otro modo, porque nuestra alma se ha hecho más compleja, las palabras se han cargado con diferente contenido y el mundo que nos rodea muestra un gesto distinto”.

Mas, ¿cómo colocarlo a nuestra altura? Ortega, para separar mejor la mismidad permanente de la plural apariencia, de cuanto no es hoy el

124 Ortega: “Meditación de Don Juan”, (Artículos publicados en junio de 1921, e incluso, en 1942, en *Teoría de Andalucía*).

tema, comienza estudiándolo en su historia, refiriéndonos lo que el tema fue en las diferentes etapas de los tiempos. Vemos así como las sucesivas interpretaciones de Don Juan –ejemplo devoto para la mente medieval, botarate fanfarrón obstinado en negar toda norma, objeto del eficaz fervor de la mujer enamorada–, cómo los bríos históricos del tema doblan su rodilla ante el imperioso sentir de nuestra hora. De este modo, saltada la costra temporal de las sucesivas facetas, Ortega se queda sólo con su tema, ante la embozada y permanente incógnita. La equívoca figura del Burlador líbrase así de cuanto fue para otros hombres, aunque esos aspectos persistan en nuestro presente en la forma negativa de lo que ya no puede ser. En cierto modo, Ortega hállase en una encrucijada. Tiene, al menos, dos caminos ante sí; y lo sorprendente del caso —teniendo en cuenta los años a que ese instante pertenece y el predominio fenomenólogico de los mismos— es que *Ortega no se adentra por el método fenomenológico*, para tratar de apresar una intuición esencial de Don Juan. Si tal hiciera, hubiera desligado al Burlador de su contorno, dejaría Don Juan de ser Don Juan y su circunstancia, es decir, una realidad situada. Pero Ortega sigue su camino, el que le lleva adonde intenta ir. Atenido a su hallazgo del dual y mutuo enredarse humano, realza la circunstancia de su héroe, y con decidido empuje lo sitúa en el lugar de nacimiento, en su contorno geográfico, en Sevilla, persiguiendo así "el maravilloso acuerdo entre ese fondo barroco (de Sevilla) y la loca caravana de la leyenda donjuanesca". Existe toda una identidad de estilo entre el hombre y la tierra donde vive, pues "siendo la tierra escenario de la existencia humana, de cada uno de sus puntos se desprenden sutiles alusiones a un cierto tipo de vida que en él sería posible. Es lo que yo llamo la razón geográfica de cada lugar. En todo paisaje hallamos preformado un estilo peculiar de vida". Y "viceversa, conduce todo hombre en su dintorno la vaga iniciación de un paisaje donde su vida alcanzaría plenitud...Yo tengo un amigo que al entrar en mi cuarto, con su cara cetrina y dulce mirar negro, deja abolida la realidad madrileña que me rodea y mete en mi casa toda una dehesa de Extremadura, con su oscura fronda de encinares y un azulado confín portugués". Esta es la afinidad que Ortega halla entre su héroe y Sevilla: "una identidad de estilo, una de esas correspondencias, a un

tiempo evidentes y misteriosas, que todos vemos y nadie explica". Aunque Ortega no lo dice aquí, no se trata de explicar el hombre por su *medio*, no recae en el naturalismo decimonónico. Para éste, el hombre es mero producto del medio natural, sin responsabilidad alguna sobre su propio ser, mientras Ortega se limita a subrayar la correspondencia entre ambos, e insiste en otros lugares de sus obras sobre la creación de un medio por el hombre. Esa correspondencia misteriosa es evidente. Ortega la acepta como tal, y a eso se limita.

¿Es esto suficiente? ¿Ha agotado las posibles cautelas frente al tema, la manera de acercarse sin ruido para sorprenderle y apresarle? Una vez situado el símbolo donjuanesco, una vez enmarcado en el "aire barroco" de Sevilla, ilumina otro aspecto: lo humano implica siempre algún punto de vista y el ahí es perspectiva, sólo se da desde previos enfoques. ¿Cuál será el más favorable para la más exacta aprehensión? Para ver un brillante lo miramos desde cerca, casi hasta que la mirada alcance su hontanar de luces; para ver una catedral, debemos alejarnos en callada renuncia al ajuste de sus piedras, en pesquisa de la formal relación de sus elementos. En general, "cada cosa nos impone tácitamente una peculiar distancia y una determinada perspectiva. Quien quiera ver el universo como es, tiene que aceptar esta ley de cósmica cortesía". Con otras palabras:"para percibir una realidad es necesario previamente convertirse en órgano adecuado para que ella penetre en nosotros. La fisonomía auténtica de las cosas sólo se sorprende desde un cierto punto de vista, y quien no sea capaz de llegar a él, no pretenda suplantarlos la realidad con su turbia visión". En suma, será preciso regular nuestra "distancia", nuestro punto de vista. Sólo así se logra "descubrir la faz verídica de las cosas". Pero, ¿es lo mismo *cosas* que personas? Ortega, cuya filosofía va marcando con tan honrada escrupulosidad la frontera del hombre, salta en esta ocasión el tema. Apenas queda insinuado con estas palabras: "Yo diría que toda realidad, y especialmente la realidad de las personas, presenta siempre dos vertientes: una favorable y la otra adversa". Pues bien: ante el perfil humano de Don Juan, exige una postura favorable, la única posible para que el resentimiento no se cebe sobre la equivocidad de sus gestos, pues "todo gesto necesita interpretación", "anuncia igualmente el vicio y la

virtud". Desde fuera, el sujeto mete de contrabando sus malévolos posos, deforma la humanidad contemplada, su verídica faz. Por eso, "para ser justos con el prójimo, tenemos que identificarnos transitoriamente con él, mirando sus actos desde dentro de su conciencia, que es el manantial de ellos". Y concluye: "Miremos a Don Juan desde Don Juan".

Qué pueda ser este *dentro*, esta intimidad personal, diríase al pronto un problema sin solución visible. ¿Se trata del psicológico mecanismo o del drama vital? Por un momento, Ortega parece adentrarse en el psiquismo de su héroe, al negar que sea "un sensual egoísta". Pero bien pronto, en las dos breves páginas con las cuales termina su ensayo, vida y muerte, en apretada coyunda, irrumpe en escena con dramático estremecimiento. El adentro de Don Juan resulta ser la vida de Don Juan. Si quedara alguna duda, el propio Ortega se encargará de aclararla buidamente años más tarde, en su carta a un alemán Pidiendo *un Goethe desde dentro*. Al preguntarse qué es la biografía, anota decidido cómo, "es preciso superar el error por el cual venimos a pensar que la vida de un hombre pasa dentro de él y que, consecuentemente, se la pueda reducir a pura psicología". Porque "la vida es lo más distante que puede pensarse de un hecho subjetivo. Es la realidad más objetiva de todas. Es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro otro que es su circunstancia". ¿Desde qué *dentro*, entonces debe mirarse a Don Juan, a Goethe, a toda humana realidad? *Desde el dentro de la vida*. Esta "forma, pues, un ámbito dentro del cual está la persona, el mundo y... el biógrafo. Porque ése es el verdadero *dentro* desde el cual quisiera yo que mirase usted a Goethe. No el dentro de Goethe, sino el dentro de su vida, del drama de Goethe. No se trata de ver la vida de Goethe como Goethe la veía, con su visión *subjetiva*, sino entrando como biógrafo en el círculo mágico de esa existencia para asistir al tremendo acontecimiento objetivo que fue esa vida y del cual Goethe no era sino un ingrediente".

Observa: en la pesquisa de Ortega en torno a la simbólica figura de Don Juan resaltan claramente tres momentos o etapas. Ante todo, una referencia a las interpretaciones históricas del Burlador, para eliminar todo cariz caduco y poner el tema a la altura de nuestro tiempo. En

segundo lugar, su inclusión en la circunstancia propia, la del estilo vital. Y finalmente, una vez centrada su entidad en las coordenadas del tiempo y del espacio, un limpio enfoque estimativo para alcanzar visión objetiva. O sea: lejos de recortar la figura, separarla de su paisaje, Ortega la sume en él, trata de vincularla a los hilos sutiles que la ligan al contorno, a las múltiples venas por las cuales se nutre y crece el programa de vida.

Ahora se ve claro el porqué de la insaciable curiosidad de Ortega, de su afanoso inclinarse sobre todos los temas que transitaban a su lado. Desde Don Juan a Goethe, desde Don Quijote al vital quehacer de la caza o la fingida verdad del teatro, cuando se enfrenta con César o Cicerón, con Proust o Mirabeau, con el deporte o las masas, cuando estudia la soberbia o el amor, las generaciones o las ciencias, la pintura o la novela, una misma realidad se debate, indómita y rebelde, ante el tenaz acoso. Es toda su obra una constante cacería por una sola pieza maravillosamente ágil y huidiza, honda y enjundiosamente filosófica, que una y otra vez, cuál tímida corza ya fuera de peligro, vuelve su húmeda, inefable mirada al cazador.

CARTA XXI

LOS TEXTOS SOBRE EL MÉTODO DE LA RAZÓN VITAL

Tras el citado ejemplo –con su sensible impleción y la conjunta insuficiencia de una primera tentativa–, nos corresponde ahora querida Helena, recurrir a la propia autoridad de Ortega, espigar sus textos acerca del método de la razón vital. Lograremos, en lo maturo o en lo inmaturo, algunas precisiones y matices.

Vivir es convivi. Pero "cada ser posee su paisaje propio en relación con el cual se comporta"[125]. No existe un paisaje único y común a todos los hombres, sino múltiples perspectivas u horizontes. El repertorio de facilidades o dificultades absolutamente dado, se escorza ante cada hombre, le incita a seleccionar desde su programa vital. "Cada pueblo, cada época, operan nuevas selecciones sobre el repertorio general de objetos humanos y, dentro de cada época y de cada pueblo, el individuo ejecuta una última disminución". La consecuencia metodológica es clara. Por eso advierte Ortega: "Evitamos, pues, el suplantar con *nuestro mundo* el de los demás. Otra cosa lleva irremediablemente a la incomprensión del prójimo". Y añade: "Cuando la vida que queremos entender nos es muy distante y enigmática, el método más seguro de insinuarnos en ella será comenzar por su periferia y fijar su horizonte. Cuando, por el contrario, la vida de que se trata nos es próxima y afín, podemos, desde luego, inclinarnos sobre cualquiera de sus actos –ideas, gestos, usos– y ver en ellos preformada la forma de su horizonte, como en la curvatura de la espiga adivinamos el sesgo de los vientos reinantes". La voz de

125 Ortega: *Las Atlántidas*, (cap. "El horizonte histórico"). Todas las citas del presente párrafo corresponden al mismo libro y capítulo.

Nietzche, psicólogo genial, cruel desenmascarador, potencia con su eco tales palabras: "Para elogiar o censurar a los hombres que están lejos de nosotros, nos basta conocer sus ideales. A los que están cerca los juzgamos por los medios que emplean para realizarlos"[126].

Hoy resulta tan clara y sencilla esta posición metódica, que casi parece una simpleza. *Simplex sigillum veri*. Desde la difusión de nuestro *sentido histórico*, ya nos parece obvio que las épocas históricas y el hombre mismo no presenten perfiles inmutables. Sin embargo, no siempre se ha visto así. Por ejemplo, "Racine, al contemplar las almas antiguas que introduce en sus tragedias, no acomoda su visión psicológica a la lejanía de aquellas existencias. No sale de sí mismo..., trae lo distante cerca de sí, hace de lo diferente un similar de sí mismo"[127]. Los historiadores de nuestro siglo han llegado a comprender perfectamente esta limitación humana y la consideran cuando se disponen a su tarea investigadora. Tal descubrimiento determina, por tanto, la metódica pesquisa de la historia. Pero Ortega va más allá, pues cae en la cuenta de que la realidad radical es la vida, y esta comporta irreprimible estofa histórica en su entraña. La historia como ciencia se beneficia, naturalmente, de este descubrimiento; mas, para Ortega deviene nota esencial de la realidad misma, y en consecuencia la revierte sobre cuanto haya ahí, incluso sobre la filosofía, actividad del hombre secularmente antihistórica. Por eso afirma que la verdad, aunque absoluta en sí, sólo se entrega en el escorzarse de su horizonte variable. Está incursa en la vida, brota de ella misma. De otro modo: cada verdad debe estudiarse en su privativo tesoro espiritual. Esto no supone en modo alguno –repitámoslo una vez más y con palabras del propio Ortega– una recaída en relativismo, sino todo lo contrario, una superación de tal error: "La historia, al reconocer la relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo surgida en el hombre occidental, no impide su carácter absoluto. El descubrimiento de una verdad es siempre un suceso con fecha y locali-

---

126 Nietzsche: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, prólogo.

127 Ortega: *Las Atlántidas*, (cap. "El sentido histórico").

dad precisa. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica. La historia es razón histórica; por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica, como la física no es naturaleza, sino, por el contrario, ensayo de dominar la materia". Y concluye, líneas más adelante: "Esta reflexión que nos liberta de la limitación histórica es precisamente la historia. Por eso decía que la razón, órgano de lo absoluto, sólo es completa si se integra a sí misma, haciéndose, además de razón pura, clara razón histórica"[128]. Pues lo humano es historia, debe investigarse *históricamente*. Historiar no es un fin, sino un medio. O sea: no se trata, naturalmente, de reducir toda tarea filosófica a la histórica, a la disciplina así llamada; es más: la propia historia debe atenerse a estas normas generales de visión.

Estos textos son muy expresivos. Pero Ortega se refiere con mayor precisión a su método, en *Historia como sistema*. Subraya en este estudio que la vida nos encara con las posibilidades del ser, mientras está tras nosotros, como *experiencia de la vida*, todo cuanto el hombre ha sido. Y esto en dos formas: existe una experiencia individual y otra social. Con otras palabras: además de escarmentado, el hombre es heredero. "La determinación de lo que la sociedad en cada momento va a ser, depende de lo que ha sido, lo mismo que la vida personal"[129]. En suma: sobre el programa vital del hombre o de la sociedad, actúa el pasado, justo como causa excluyente. Este pasado,"lo único que el hombre tiene de ser, de naturaleza, es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, de inexorable y fatal". Por lo mismo, para concebir nuestro *ir-siendo* –el autohacerse del hombre, lo que en él no es naturaleza–, debemos remitirnos a lo logrado ya en modo firme, indeleble: el pasado. "¿Qué es lo que nos hizo comprender, *concebir* nuestro ser? Simplemente, contar, narrar que antes fuí el amante de ésta y aquella mujer, que antes fuí cristiano; que el lector, por sí o por los otros hombres de que sabe, fue absolutista, cesarista, demócrata, etc. En suma: aquí el razonamiento esclarecedor, la

---

128 Ortega: *Las Atlántidas*, (cap. "El sentido histórico").

129 Ortega: *Historia como sistema*, cap. VIII. Las tres citas siguientes corresponden al mismo libro y capítulo.

razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa, y es así porque antes hizo tal cosa y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica". Subrayemos con energía ese narrar, esa razón *narrativ*a de que nos habla Ortega. Es la congrua consecuencia del esquema humano: un ente que "no tiene naturaleza, sino que tiene...historia". Y ahora recuerda, querida Helena, la *descripción* en la conciencia pura postulada por la fenomenología –en la cual se trataba de *aislar* la vivencia de su apretado contorno externo y de su íntimo dintorno– para compararla a continuación con este narrar o referir el hecho, postulado por Ortega, mediante el cual pesa en el hecho su pasado, le sumerge en la totalidad de lo previo a sí mismo, le liga a los múltiples hilos de su porqué. Para Ortega, lo humano no se agota en su mero estar ahí; por el contrario, sólo cobra sentido y vida en el *porqué* y *para qué* de su *hacerse* o realizarse. Por eso, la razón histórica *narra*; es decir, "ve como se *hace* el hecho"[130]. Supone, por tanto, una actividad orientada la real suceder, como tal sólo aprehensible a posteriori. Frente a un hecho cualquiera de la vida, individual o histórica, ante *el tribunado romano*, por ejemplo, hemos de reconocer "un hecho que no podemos extraernos de la cabeza como un concepto puro, sino que alguien tiene que narrarnos. Pero, una vez que nos lo han narrado, la institución tribunicia, que a la luz de la *razón pura* parecía irracional e ininteligible, nos resulta la cosa más natural y comprensible del mundo. Lo que es opaco para la razón pura se hace transparente anta una razón narrativa, que es la *razón histórica*"[131].

Existen, por consiguiente, dos formas de *razón* –o "acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad"–: "Una, la razón pura que parte de conceptos, procede mediante conceptos y termina en

130 Ortega: *Historia como sistema*, cap. IX. (El subrayado de esta cita es mío).

131 Ortega: *Del Imperio romano*, (cap. "Teoría de los complementos de la vida colectiva"). Importar recordar la página XLIV del prólogo a las *Aventuras del Capitán Alonso Contreras*, donde se alude al mágico y veraz poder reproductivo de la pura narración y a los riesgos del falseamiento que toda descripción implica; en virtud de ésta, "en vez de las cosas mismas tendríamos convenciones".

conceptos –así defina Platón la dialéctica–; y otra, la razón histórica, que sale a nuestro encuentro de la peripecia misma, que brota fulminante de la naturaleza de las cosas"[132]. Frente a la idealidad conceptual, la razón pura es soberana; pero ante lo humano y vital, se equivoca. "¿Por qué se equivoca nuestra razón pura? Sencillamente, porque trata como si fuese una cosa aislada –abs-tracta– lo que, en verdad, ni está ni puede estar aislado"[133]. No por ello excluye la razón histórica a la razón pura. Son dos instrumentos diferentes para diversos objetos. Tampoco se afirma la irracionalidad de la histórica, pues ésta es tan razón como la pura, y lo es efectiva, no metafóricamente. "La razón histórica es, pues, *ratio*, *logos*, riguroso concepto. Conviene que sobre esto no se suscite la menor duda. Al oponerla a la razón físico-matemática, no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta. La física renuncia a entender aquello de que habla..., es inevitable que así sea, puesto que es un hecho. La razón histórica, en cambio, no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho"[134]. En suma, representa la técnica intelectual a emplear para ver la realidad *sub specie instantis*. El inexorable autohacerse humano, que es requisito al ascender, nos aconseja practicar cortes en el tiempo para alcanzar por este medio jugosa percaptación. Son cortes recuentes, pues el hombre es heredero y conserva en su ámbito temporal, en destiladas creencias, toda la peripecia de sus antepasados. Por la dramática raíz que afinca al hombre en su tiempo, corre la espesa savia que se alza trabajosamente desde el escondido germen de lo humano.

Un corte en el tiempo puede practicarse, por lo pronto, siguiendo la dinámica línea de su fluir. La ventaja del mismo es evidente. Todo hecho humano, en cuanto variable y permanente de consuno, enmascara su afán íntimo bajo la gárrula querella de gestos transitorios y efímeros. Y de tal modo encubre y cela el nervioso presente, la agitada apariencia, esa entra-

132 Ortega: *Del Imperio romano*, (cap. "Razón y peripecia").

133 Ortega: *Del Imperio romano*, (cap. "Teoría de los complementos de la vida colectiva").

134 Ortega: *Historia como sistema*, IX.

ñable condición, que su vera faz parece imitar la carátula. En consecuencia, y con torpe error, tomamos el rábano por las hojas. Me explicaré. La finalidad de un quehacer tiene dos caras: el *para qué* de la actividad en sí, en cuanto puro hecho vital, y el *para qué* temporal determinado por las sucesivas especificaciones programáticas del hombre en la historia. La primera es permanente al quehacer mismo; la segunda es variable, condicionada a las variaciones del proyecto vital. La permanente e idéntica reside en la índole del quehacer, actúa como requisito; las sucesivas formas variables no vienen, en rigor, del quehacer, sino que advienen a éste, brotan de un elemento extraño: el apremiante acontecer. Ciertamente, lo que permanece del afán se conjuga con dicha variable, pero esta coyunda en modo alguno supone su confusión. No ver la alianza de ambos factores lleva a ignorar su consistencia. Creyendo poseer lo auténtico, obtendríamos sólo alguno de sus gestos, pronto marchito, cual flor arrancada violentamente de la planta. Tal es el error que insinuaba. Un ejemplo lo aclarará más. Cuando Ortega se encara con la técnica y se pregunta por su *quid*, observa la "tendencia, tan espontánea como excesiva, reinante en nuestro tiempo, a creer que, en fin de cuentas, no hay verdaderamente más que una técnica, la actual europeoamericana, y que todo lo demás fue sólo torpe rudimento y balbuceo hacia ella"[135]. Como sucede con los temas donde lo humano palpita, en éste la máscara no deja ver el rostro, y el hombre ingenuo no ve siquiera que era también pura técnica el sistema de medios empleados por el *bodhisatva* para alcanzar su ideal de autoaniquilación. "Yo necesitaba contrarrestar esta tendencia –comenta Ortega, arrojando cruda luz sobre sus propósitos– y sumergir la técnica actual como una de tantas en el panorama vastísimo y multiforme de las humanas técnicas, relativizando así su sentido y mostrando cómo a cada proyecto y módulo de humanidad corresponde a la suya". Y precisa entonces algunos detalles de su método: "Haciendo algunos cortes en el pasado o peraltando algunos jalones, ese pretérito confuso adquirirá perspectiva y movimiento; nos dejará ver de donde, de qué formas ha ido viniendo y hacia dónde, a qué formas ha ido llegando la técnica". Por eso puede afirmar, alzando con justo orgullo su

---

135 Ortega: *Meditación de la técnica*, cap. VIII. Las dos citas siguientes corresponden al mismo capítulo de esta meditación.

cabeza, que ha aportado alguna claridad al tema de la técnica "la rápida enumeración que hice de algunos entre los muchos programas vitales en que el hombre históricamente ha concretado su ser: el bodhisatva hindú, el hombre agonal de la Grecia aristocrática del siglo VI, el buen republicano de Roma y el estoico de la época del Imperio, el asceta medieval, el hidalgo del XVI, el *homme de bonne compagnie* de Francia en el siglo XVII, la *schöne Seele* de fines del siglo XVIII en Alemania o el *Dichter und Denker* de comienzos del XIX, el gentleman de 1850 en Inglaterra, etc."[136].

De este modo el tema humano, cualquiera que fuere, pierde el exclusivo aspecto de su máscara presente, se fluidifica en las aguas viajeras de la corriente temporal y, tras cierto eliminar que atesora (*aufheben*), lo variable cede el paso a lo esencial. Como el término *ad quem* no es único para todos los hombres, sino que varía con cada programa vital, quehaceres idénticos en apariencia sólo en parte coinciden ante la mirada que sabe descender a sus corazones palpitantes. Por eso, lejos de separar el quehacer de la vida, según el fenomenólogo decreta, Ortega, más sabiamente, lo lanza a ella, lo reintegra a la abonada y fecunda tierra materna. Sólo en el aire denso de la vida se goza el afán del vuelo; cual la paloma de Kant, no vuela mejor, muere en el vacío.

Este establecer circulación sanguínea, riego vital, tiene doble dimensión. No basta entroncar históricamente, perseguir la curva de mudanzas; conviene contemplar el pálpito actual, su ademán presente. Para lograrlo, Ortega vitaliza los temas, los inserta en el rumor innumerable de la vida, y describe voluptuosamente sus gracias y gestos, mientras subraya diferencias, funciones, notas esenciales. Su propio talante, su modo personal de ser, le azuza y dispara. En rigor, su filosofía es tan personal, tan suya, que parece inevitable. Y por dicho estar hecha a su imagen y semejanza, diríase más sentida que pensada, pese al sólido andamiaje de sus meditaciones. En él, la confesión de Fichte, —"qué clase de filosofía se elige depende de qué clase de hombre se es"[137]—, se confirma con vigoroso impulso. Por

136 Ortega: *Meditación de la técnica*, cap. VI.

137 Fichte: *Primera introducción a la ciencia*, § 5. Y escribe en carta a Reinhold: "Mi temperamento explica mi filosofía".

numerosas páginas suyas se asoma con ancha sonrisa su temperamento nutrido como pocos del goce de vivir. Baste para el caso el breve artículo "Leyendo *Le petit Pierre*, de Anatole France", donde modula en réplica al talante perfecto, acabado, del escéptico novelista francés, un vítor jubiloso por el urgente quehacer vital: "Sigamos a nuestra razón cuando construye, fiel a sus principios, irreales geometrías; pero mantengamos el oído alerta, con escuchas, para percibir las exigencias sutilísimas que, desde más hondas latitudes de nuestro ser, nos hace el imperativo de la vitalidad"[138].

Este magnífico sí que Ortega da a la vida con noble y sin par fruición, posibilita esas páginas espléndidas, casi de novelista, de hábil narrador, que abundan en su obra y han sido mal interpretadas. Recuérdese, por ejemplo, el capítulo de su *Meditación de Don Juan* donde presenta la ciudad de Sevilla, —"inmensa arquitectura de reflejos"– al quiebro de poéticas imágenes con vocación de esencialidad; la confidencia de Lindoro, el maduro *homme à femme*, en *Historia como sistema*; o por último, aquellas páginas antológicas de su *Prólogo a un tratado de montería*, donde de pronto, al conjuro de un ladrido comienza a *vivirse,* tensa y súbitamente una cacería[139]. Ya se enfrente a cosas –tierra, paisaje o ciudad–, al temblor humano –hombre o personaje ideal–, o bien a los urgentes quehaceres vitales –activos y contemplativos–, el fuerte pulmón de Ortega sabe hinchar el sólido velamen de su método, haciéndole surcar –timón fiel y ágil proa– la dramática marejada de la vida.

Cuando Morente comenta el famoso curso extrauniversitario de la *Sala Rex*, en 1929, dedica todo un artículo a estudiar el peculiar enfoque del filosofar orteguiano. A tal fin, compara los diferentes estilos del pensar filosófico: "El pensar antiguo se verifica sobre un fondo de eternidad, de la cual están ausentes el tiempo y el movimiento, que los antiguos no creían pertenecientes al mundo de la realidad, sino al mundo engañoso de la apariencia y de los sentidos. Para ellos, la auténtica realidad está siempre inmóvil

---

138 Ortega: *El espectador*, III. (Leyendo *Le petit Pierre*, de Anatole France).

139 Me refiero a los tres magistrales párrafos del capítulo "De pronto, en este prólogo, se oyen ladridos", en los cuales *narra* una cacería. Julián Marías comenta acertadamente este pasaje en *Un ejemplo de lo que es la razón vital*, publicado en la revista *Leonardo*, en 1945.

y sustraída al efímero transcurrir del tiempo. La filosofía moderna, por el contrario, cuenta desde luego con el tiempo y con el movimiento. El estilo de su dramatismo es, pues, netamente biográfico y autobiográfico. Para Descartes, el método de la filosofía es la peripecia de su propia intimidad..., aparta la vista del Universo y busca la pieza filosófica en la selva interior del pensar". Mas el pensamiento de Ortega revela un carácter muy suyo: "Incorpora, con Descartes y frente a los antiguos, el elemento temporal, la peripecia personal, la biografía. Pero, por otro lado, también asume, con los antiguos y frente a Descartes, el elemento objetivo, el mundo exterior, la eternidad metafísica. De aquí surge un tipo de dinamismo filosófico que, a mi juicio, merece por primera vez el nombre de historicidad. El drama filosófico de Ortega y Gasset es un drama histórico"[140].

En efecto: el idealista, según hemos visto en Descartes, se adentra por su intimidad, busca fundamento en la congoja intelectual. Su método puede ser calificado, con razón, de autobiográfico. Recorta su vida de todo lo demás, la separa y aísla de la realidad circundante, para contarnos desde ella sus vicisitudes reclusas en la abstracta porción intelectual de sí mismo. En cambio, Ortega, abierto a la circunstancia, vincula el meditativo quehacer del hombre a todo lo humano, a la básica conexión que le sustenta, y a tal fin desemboza soterradas raíces por el contorno fugitivo. En lugar de esconderse en la ahogada estufa cartesiana, intenta respirar a pleno pulmón el aire incitante de la vida. Comprende y quiere seguir el destino del hombre: un ente que está inexorablemente en algo distinto de sí mismo, tierra o mar, creencias o dudas.

Ya lo ves, querida Helena: por vez primera en la filosofía deja la rosa de ser un diagrama floral y nos muestra la carnal palpitación de sus pétalos, estremecidos por una gota de rocío, por una perla que a veces corusca al sol con el divino desenfado de la risa, mientras otras se desliza en furtivo ensimismamiento, igual, exactamente igual que una lágrima en la mejilla.

Madrid, 13 de Junio de 1946.

140 Manuel G. Morente: *El curso de Ortega y Gasset*. Folletines publicados en *El Sol*, de Madrid, en junio de 1929, y posteriormente recogidos por mí para el volumen *Ensayos*, de dicho autor, editado por la *Revista de Occidente*. (Madrid, 1945).